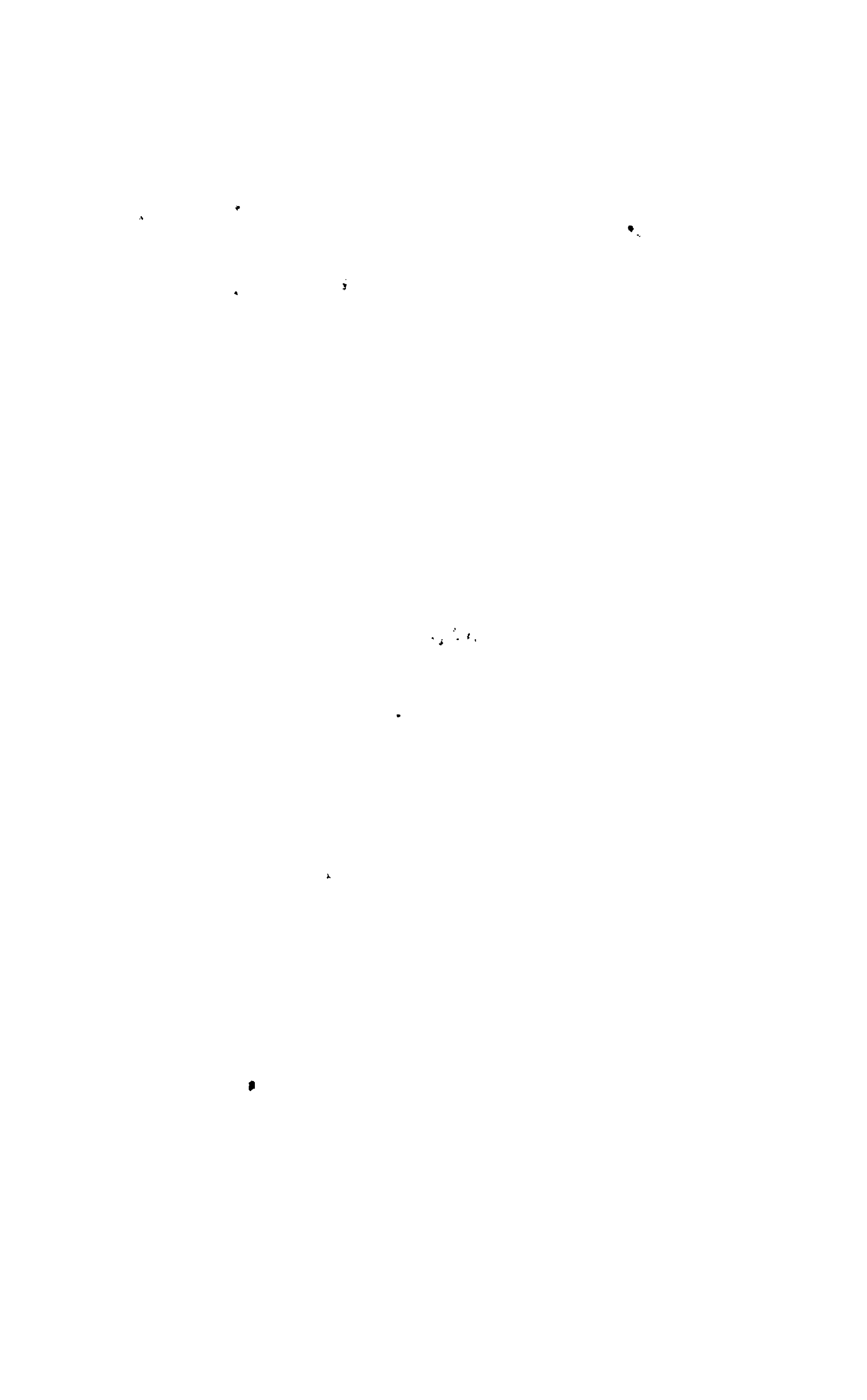
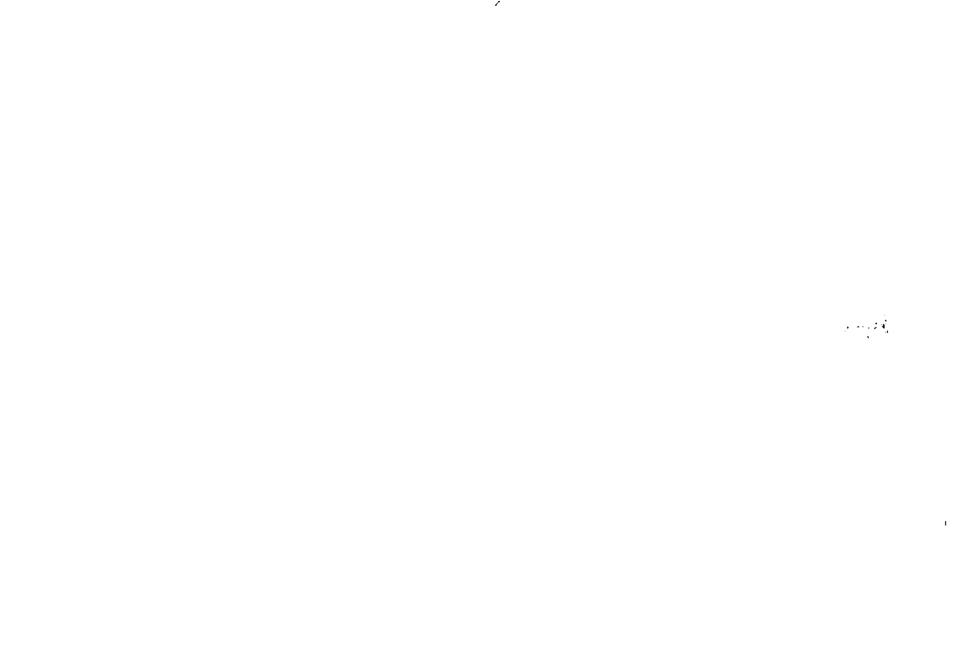


W Wa.





ARCHIV
FÜR RELIGIONSWISSENSCHAFT

UNTER MITWIRKUNG VON
H. OLDENBERG · C. BEZOLD · K. TH. PREUSS
IN VERBINDUNG MIT L. DEUBNER

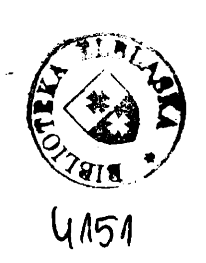
HERAUSGEGEBEN VON

RICHARD WÜNSCH

ACHTZEHNTER BAND
MIT EINEM BILDNIS SOWIE EINER TAFEL
UND 3 ABBILDUNGEN IM TEXT



DRUCK UND VERLAG VON B. G. TEUBNER IN LEIPZIG 1915




Stadt-
bücherei
Elbing

Inhaltsverzeichnis

I Abhandlungen

II Berichte

III Mitteilungen und Hinweise

ARCHIV FÜR RELIGIONSWISSENSCHAFT

UNTER MITWIRKUNG VON
H. OLDENBERG · C. BEZOLD · K. TH. PREUSS
IN VERBINDUNG MIT L. DEUBNER
HERAUSGEGEBEN VON
RICHARD WÜNSCH

ACHTZEHNTER BAND

ERSTES BIS VIERTES HEFT
MIT EINEM BILDNIS
SOWIE 1 TAFEL UND 3 ABBILDUNGEN IM TEXT

AUSGEGEBEN AM 3. SEPTEMBER 1915



VERLAG B. G. TEUBNER IN LEIPZIG UND BERLIN 1915

ARCHIV FÜR RELIGIONSWISSENSCHAFT

Herausgegeben von **Richard Wünsch**

Druck und Verlag von **B. G. Teubner** in Leipzig, Poststr. 3

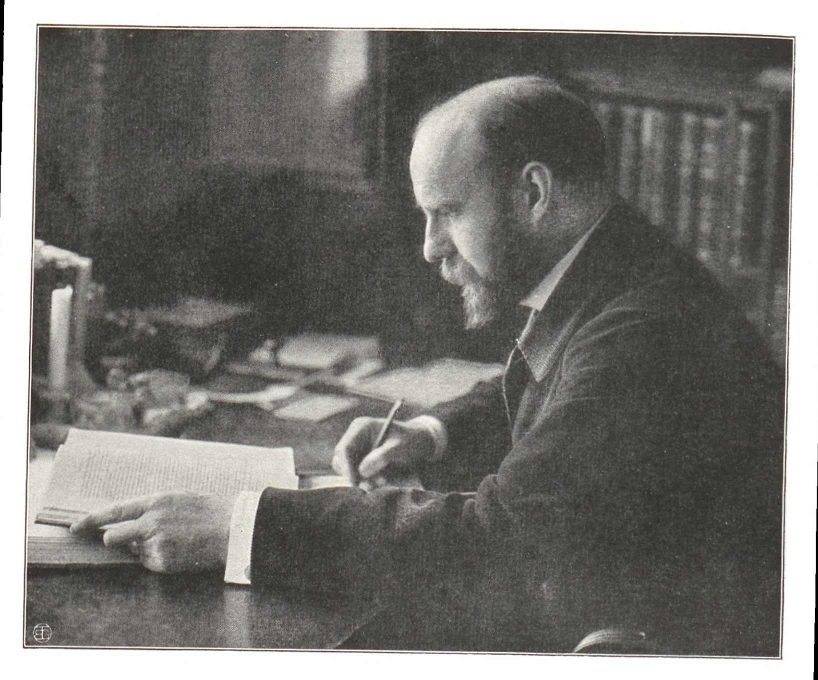
Jährlich 4 Hefte zu je etwa 10 Druckbogen; der Preis für den Jahrgang beträgt **18 Mark**. Alle Buchhandlungen und Postanstalten nehmen Bestellungen an.

Das „Archiv für Religionswissenschaft" will zur Lösung der nächsten und wichtigsten auf diesem Gebiete bestehenden Aufgaben, der Erforschung des allgemein ethnischen Untergrundes aller Religionen wie der Genesis unserer Religion, des Untergangs der antiken Religion und des Werdens des Christentums, insbesondere die verschiedenen Philologien, Völkerkunde und Volkskunde und die wissenschaftliche Theologie vereinigen. Die Förderung vorbereitender Arbeit, wie sie eine Zeitschrift leisten kann, ist hier zum gegenwärtigen Zeitpunkt in besonderem Maße berechtigt. Der Aufgabe der Vermittlung zwischen den verschiedenartigen Forschungsgebieten soll die Einrichtung der Zeitschrift besonders entsprechen. Neben der **I. Abteilung**, die wissenschaftliche **Abhandlungen** enthält, sollen als **II. Abteilung Berichte** stehen, in denen von Vertretern der einzelnen Gebiete kurz, ohne irgendwie Vollständigkeit anzustreben, die hauptsächlichsten Forschungen und Fortschritte religionsgeschichtlicher Arbeit in ihrem besonderen Arbeitsbereiche hervorgehoben und beurteilt werden. Regelmäßig sollen in fester Verteilung auf etwa vier Jahrgänge wiederkehren zusammenfassende Berichte über wichtige Erscheinungen auf den verschiedenen Gebieten der Religionswissenschaft, so für semitische Religionswissenschaft (C. Bezold, Fr. Schwally; Islam C. H. Becker), für ägyptische (A. Wiedemann), indische (H. Oldenberg, W. Caland, H. Jacobi), iranische (Edv. Lehmann), klassische (L. Deubner, G. Karo), christliche (Joh. Weiss, H. Lietzmann; Hagiographie H. Günter), germanische (F. Kauffmann); ferner für die Religion Chinas (O. Franke) und Japans (H. Haas), der Naturvölker (Afrika C. Meinhof, Amerika K. Th. Preuss, Australien W. Foy, W. Müller-Wismar, Indonesien H. H. Juynboll). Gelegentlich sollen in zwangloser Folge Berichte über andere Gebiete ihre Stelle finden, so über russische Volksreligion (L. Deubner), über die Religion in der Geschichte des Mittelalters und der Neuzeit (A. Werminghoff), in der Medizin (M. Höfler) und der Philosophie (M. Wundt). Die **III. Abteilung** soll **Mitteilungen und Hinweise** bringen, durch die wichtige Entdeckungen, verborgenere Erscheinungen, auch abgelegenere und vergessene Publikationen früherer Jahre in kurzen Nachrichten zur Kenntnis gebracht werden sollen, ohne daß auch hier irgendwie Vollständigkeit angestrebt würde.

Aufsätze für das „Archiv für Religionswissenschaft" werden unter der Adresse der Verlagsbuchhandlung B. G. Teubner, Leipzig, Poststraße 3, erbeten. Aufsätze werden mit 24 Mark für den Druckbogen von 16 Seiten honoriert. Außerdem werden den Herren Verfassern von Aufsätzen 20, von Mitteilungen 10 Sonderabdrücke unentgeltlich und postfrei, eine größere Anzahl auf Wunsch zu den Herstellungskosten geliefert.

Bücher zur Besprechung in den Berichten werden an die Verlagsbuchhandlung B. G. Teubner, Leipzig, **Poststraße 3**, erbeten.





Wünsch

Am 17. Mai 1915 ist Richard Wünsch an der Spitze seines siegreich vormarschierenden Bataillons in Russisch-Polen gefallen. Diese Zeitschrift verliert in ihm den treuen Mitarbeiter, von dessen reichem Wissen ihre Bände seit der Neubegründung durch Albrecht Dieterich beredtes Zeugnis ablegen; sie verliert ihren Leiter, dessen nie sich erschöpfende Sorgsamkeit auf jeder Seite der von ihm redigierten Jahrgänge offenbar wird. Die Religionswissenschaft, in deren Dienst Wünsch seine Hauptkräfte gestellt hatte, trauert an der Bahre eines ihrer Besten.

Die Erforschung der Formen des religiösen Denkens, ihrer Entstehung und Entwicklung, die Usener als eine Hauptaufgabe

unserer Wissenschaft bezeichnet hatte, ist von Wünsch in den Mittelpunkt seiner weit ausgreifenden Studien gerückt worden. Er war einer der besten Kenner des antiken Aberglaubens, dessen bedeutungsvolle Wichtigkeit für das Verständnis religiöser Entwicklung jedem Beteiligten feststeht. Er hat neben vielen anderen Arbeiten mit mustergültiger Sorgfalt zahlreiche Dokumente jenes Aberglaubens zugänglich gemacht, verstehen und werten gelehrt.

Wünsch war der gegebene Mann, nach Dieterichs jähem Tode die Zügel der Redaktion des Archivs in die Hand zu nehmen. Dem schäumenden Temperament des genialen Neubegründers folgte die charaktervolle Ruhe des umsichtigen Organisators, der den Organismus und Mechanismus der noch jungen Zeitschrift stärkte und festigte. Insbesondere der Ausbau der wichtigen Berichte ist ein großes Verdienst des Dahingeschiedenen. Nur wer Wünsch hat arbeiten sehen, kann sich eine Vorstellung davon machen, wieviel das Archiv ihm verdankt, ihm, dem das Kleinste nicht zu gering war, der jederzeit seine Person dem sachlichen Bedürfnis so weit unterordnete, daß er auch der eigenen Produktion entsagte, wenn anderswo seine Hilfe erbeten wurde. Wie viele seiner Entwürfe sind deswegen unvollendet geblieben! Wenn das Archiv diese schweren Zeiten und den Riß, der nun klafft, überwindet, so wird es das in erster Linie der unermüdlichen Treue seines letzten Leiters zu danken haben.

Wünsch war ein Mann eiserner Pflichterfüllung. Wenige haben ihn darin erreicht, niemand übertroffen. Man kann ohne Übertreibung sagen: er tat mehr als seine Pflicht. Mit diesem Pflichtbewußtsein ist er auch in den Kampf gezogen, aus dem zurückzukehren ihm zu unserem tiefen Schmerze verwehrt war. Möge sein mahnendes Bild in uns lebendig bleiben, die wir lehren und lernen!

Ludwig Deubner



I Abhandlungen

De dis ignotis quaestiones selectae[1]

Scripsit **Otto Weinreich** Halensis

Praefatio

Ex quo tempore Eduardus Norden in libro illo gravissimo et clarissimo „Agnostos Theos“ inscripto in sermonis religiosi formas legesque inquisivit atque ethnicorum, Iudaeorum, Christianorum genus dicendi in oratione sacra adhibitum exemplis uberrimis illustravit, viri docti tam philologi quam theologi, ut erant animis summopere excitatis, non mediocriter versabantur in disceptandis quaestionibus a Nordeno initis. Ac plurimum de priore libri parte disputabant, quae est de sermonis in Actis apostolorum c. 17, 22 sqq. traditi genere atque indole, de dis ignotis, de ara Atheniensi a Paulo commemorata, de Apollonii Tyanei oratione Atheniensi. Totam hanc materiam, quam lectoribus notam esse pono, denuo pertractare usque eo non in animo habeo, ut nil aliud instituturus sim, nisi pauca quaedam proferre, quae, cum censuram meam de egregio Nordeni libro conscripsi (Deutsche Literaturzeitung 1913 p. 2949 — 2964), accurate exponere nequivi. Ea, quae illic non nisi tangere vel statuere potui, iam enucleatius explicare et argumentis confirmare liceat.

Sed priusquam propositum meum peragam, restat ut pauca de novissima in hisce studiis commentatione praemoneam. Quo tempore Theodori Birt prodiit disputatio, cui inscripsit „Ἄγνωστοι θεοί und die Areopagrede des Apostels Paulus“ (Rhein. Mus. LXIX p. 342 sqq.), opusculum meum amplissimo philosophorum Halensium ordini iam traditum erat; ideo aut consensum aut dissensum ubique indicare necesse non visum est, praesertim cum non nisi in levioribus unum idemque sentirem ac vir ille doctissimus, in gravioribus autem quam maxime dissentirem. Velut de tituli Hieronymiani fide ambo dubitamus, verum uterque aliis de causis (cf.

[1] Haec commentatio veniae legendi a philosophorum Halensium ordine impetrandae causa conscripta etiam seorsum expressa prodiit.

infra cap. E). Deinde inter gnosticorum deum ignotum et ignotos deos, quos Graeci colebant quibusque aras ponebant, distinguendum esse ego quoque in censura mea (DLZ l. l. p. 2959 sq.) iam indicavi et exposui quomodo cum omnium deorum cultu cohaerere videretur ignotorum religio posterioribus demum temporibus exorta. Sed recte eo institisse mihi videor, quod dixi nullum testimonium antiquius esse quam gnoseos quae dicitur initia: „Erst als die hellenistischen, von orientalischen Vorstellungen stark durchsetzten religiösen und philosophischen Strömungen mit den Begriffen der Gnosis und Agnosia *θεοῦ* auch den des Agnostos Theos zu weiter Geltung gebracht hatten, erst dann tritt die polytheistische Fassung dieses Gottesbegriffes ergänzend zu jenen allgemeinen Weihungen, die die Gesamtheit aller nur möglichen Götter umfassen sollen, hinzu. Dabei büßt sie freilich den spezifisch spekulativen Charakter ein: die *ἄγνωστοι θεοί* der Altäre im *πάνθεος περιβωμισμός* sind nicht so sehr 'unerkennbare' Götter, als vielmehr 'die unbekannten Götter'. Den Beweis für die Richtigkeit der Entwicklung, wie ich sie hier vermute, sehe ich darin, daß alle überlieferten Altarweihungen jünger sind als die Anfänge der antiken Gnosis" etc. Quodsi Birtius omnino negat aras *ἀγνώστων θεῶν* inscriptas exstitisse, hac in re eum aperte errasse dicendum esset, etiam si testimonio Pergameno careremus (cf. infra cap. G). Ut cetera, de quibus ipse non acturus sum, missa faciam, tamen silentio transire non licet interpretationem Philostrati Apoll. Ty. VI 3, quam Birtius proposuit. Id enim recte vir doctissimus disputasse videtur, cum dicit, offendendum non esse in eo, quod apud Aethiopes occasione arrepta de Atheniensium religione verba fiunt, ea autem eo modo, quo hodie leguntur, procedere non posse, sed excidisse aliquid ante verba *καὶ ταῦτα Ἀθήνησιν*. Corruptelam melius indicavit quam emendavit Birtius, qui parum feliciter *καὶ ταῦτα ⟨μάθοις ἂν⟩* vel *⟨εὕροις ἂν⟩ Ἀθήνησιν* coniecit. Speciosius Franciscus Boll scribendum esse suadet: *κατὰ τὰ Ἀθήνησιν* (Aus der Offenbarung Johannis. *ΣΤΟΙΧΕΙΑ* I, Lipsiae 1914 p. 141 adn. 1: 'Zu *τὰ Ἀθήνησιν* „das in Athen Vorgefallene" vgl. Philostrat. v. soph. p. 80, 23 *τοιαῦτα μὲν οὖν αὐτῷ τὰ Ἀθήνησιν*'). Eduardus Norden (Agnostos Theos p. 42) quaesiverat „wozu in aller Welt über athenische Frömmigkeit auf dem Nil geredet werde". Qua in re eum effugit, non modo hoc loco, sed alibi quoque exempla Atheniensia libentissime sive ab Apollonio sive a Damide sive ab aliis comparari cum rebus vel hominibus in terris peregrinis obviis.

Ac recte deinde Birtius l. l. p. 348 ad Philostr. VI 6 et VII 21 relegavit, quorum locorum prior eo gravior est, quod agitur de Aethiopibus cum Atheniensibus comparandis. Sed latissime eiusmodi comparationes valere exempla docebunt subsequentia, e quibus, ni fallor, quid de ignotorum deorum arae mentione iudicandum sit, statim elucebit. De hac enim re quam maxime dissentio a Birtio neque video, qua alia ratione solvi possit quaestio nisi ea, quam indicavit Eduardus Norden.

Iam exemplis probemus a Philostrato res peregrinas comparari solere cum Atheniensibus.

I 7 Tarsorum luxuria opponitur Atheniensium sapientiae. I 29 rex Persarum, cum Apollonium virum Graecum et sapientem venire audivisset, statim Themistoclis Atheniensis recordatus est, qui et ipse Graecus olim ad regem Persarum venerat. I 35 Apollonius in catalogo exemplorum primum nonnullos viros praeclaros Athenienses affert, deinde Damidem interrogat (p. 37, 8 K.) *σὺ δ' ἴσως ἡγῇ τὸ ἐν Βαβυλῶνι ἁμαρτεῖν ἧττον εἶναι τοῦ Ἀθήνησιν ἢ Ὀλυμπιάσιν ἢ Πυθοῖ, καὶ οὐκ ἐνθυμῇ ὅτι σοφῷ ἀνδρὶ Ἑλλὰς πάντα;* Ubique ergo si viro sapienti Graecia est, non miramur eum ad Nilum quoque de rebus Atheniensibus loqui. Deinde apud Indos II 10 non modo *ἄορνος πέτρα* similem de Parthenone historiolam in mentem revocat, sed etiam montes, ubi Indorum sapientes habitant, cum Acropoli comparantur (III 13). Simulacra pervetusta, quae Indi venerantur, Graecorum deorum esse imagines, Minervae Poliados aliorum, statim comperimus (III 14). III 17 Iarchae hymnus, quem cum Indis cantat, cum Sophoclis celeberrimo paeane, quem Athenis Aesculapio cantant, comparatur. III 31 Apollonius cum Indorum rege disputat de Atheniensibus Athenisque. Aethiopum *γυμνούς* cum Atheniensibus comparari (VI 6) iam Birtius monuit; Bollius ad coniecturam suam firmandam adhibere potuit Philostrati verba: *γυμνοὺς δὲ ἐστάλθαι κατὰ ταὐτὰ τοῖς εἰληθεροῦσιν Ἀθήνησι* (cf. etiam III 13). Paucis capitibus post Thespesio gymnosophista in disputatione de animalium cultu cum Apollonio habita ad Socratem Atheniensem relegat (VI 19). Idem Thespesio deinde in dialogo de iustitia ad Athenienses revocat, iterum Socratem commemorat, multa de Aristide disputat (VI 21). Ad VII 21: *Ἐνταῦθα ὁ Δάμις ἀπομνημονεύει ἔργου ὁμοίου τε καὶ ἀνομοίου τῷ ἐπ' Ἀριστείδου ποτὲ Ἀθήνησιν* iam Birtius relegavit, eum autem effugit non modo VI 3 iuvenem castum, scilicet Timasionem, cum Hippolyto quodammodo comparari, sed etiam Romae

Apollonium in carcere iuvenem collaudasse, quod castitatem Domitiani insidiis minime morigeratus servavisset. Hoc quoque loco Apollonius Hippolyto exemplo usus est (VII 42 p. 295, 12 sqq.): *ξυνεὶς οὖν ὁ Ἀπολλώνιος „σὺ μὲν οὐδ' ἡλικίαν πω τοῦ ἀδικεῖν ἄγων καθεῖρξαι", ἔφη „καθάπερ ἡμεῖς οἱ δεινοί". „καὶ ἀποθανοῦμαί γε", εἶπε „τὸ γὰρ σωφρονεῖν θανάτου τιμῶνται οἱ ἐφ' ἡμῶν νόμοι." „καὶ οἱ ἐπὶ Θησέως", εἶπε „τὸν γὰρ Ἱππόλυτον ἐπὶ σωφροσύνῃ ἀπώλλυ ὁ πατὴρ αὐτός." „κἀμέ", εἶπεν „ὁ πατὴρ ἀπολώλεκεν"*, ubi verba *καὶ οἱ ἐπὶ Θησέως* (sc. *νόμοι*) luce clarius Athenas spectant. VIII 16 Apollonius Olympiae cum iuvene Atheniensi colloquitur et Harmodii Aristogitonisque mentionem facit. Id quoque afferre possumus, provinciae Baeticae anni tempora comparari cum Atticae (V 6).

Quibus exemplis probatur res vel homines externos adeo libenter cum Atheniensibus comparari, ut consuetudinem quandam late valentem cognoscamus. Atque haud scio an de *τόπῳ* rhetorico cogitare liceat. Nonne rhetorum praeceptor Lucianeus praescribit (rhet. praec. 18): *κἂν περὶ ὑβριστοῦ τινος ἢ μοιχοῦ λέγῃς Ἀθήνησι, τὰ ἐν Ἰνδοῖς καὶ Ἐκβατάνοις λεγέσθω· ἐπὶ πᾶσι δὲ ὁ Μαραθὼν καὶ ὁ Κυναίγειρος, ὧν οὐκ ἄν τι ἄνευ γένοιτο?* In vita Apollonii etsi non ad Marathona vel Cynaegirum relegatur, attamen aliae res non minus notae tritissimaeque comparationis causa adhibentur. Re vera tritissimae? Sane Parthenon, Acropolis, Socrates, Aristides, Theseus, Hippolytus[1] etc. nemini ignoti erant. Sed quomodo, quaero, fieri potest, ut aeque ac res haece tritissimae adhibeatur remota illa ignotorum deorum ara, res adeo singularis ac speciosa? Nemo, ni fallor, negabit de ea comparatione prorsus aliter iudicandum esse ac de ceteris exemplis notisimis. Quomodo explicari potest, ut ad rem per se parum notam revocare potuerit Apollonius Philostrati quasi ad notissimam, paucis verbis ac velut in transcursu eam commemorans? Nullam aliam explicationem video nisi eam, quam ingeniosa divinandi arte detexit Nordenus. Si iam Apollonius arae Atheniensis dis ignotis inscriptae mentionem fecerat tituloque usus erat ad insignem Atheniensium reli-

[1] Hippolytus heros Trozenius est, sed eum nominari potuisse Atheniensem recte monet Carolus Robert. Nam *Ἀφροδίτῃ ἐπὶ Ἱππολύτῳ* Athenis iam quinto a. Chr. n. saeculo culta est, cf. Eurip. *Hippol.* 29 sqq., *IG* I 212, 1 sq. Senecae fabula non ut Euripidea Trozene, sed Athenis scenam habuit, itemque prior ille Euripidis Hippolytus, cf. M. Mayer *De Euripidis mythopoeia*, Diss. Berol. 1883 p. 69 sqq.

gionem illustrandam[1], tunc facile fieri potuit, ut Philostratus illius orationis memor Apollonium eandem rem brevi tangentem et quasi in transcursu commemorantem induceret. Haud aliter Franciscus Boll, Birtium in eo quidem secutus, quod *καὶ ταῦτα Ἀθήνησιν* corruptum esse censet (cf. supra p. 2), iudicat (in epistula ad me missa): „wenn *κατὰ τὰ Ἀθήνησιν* dastand, so ist das bei Philostrat eben gleichwohl ein Zitat aus Apollonios' Athenischer Rede — und ist also die Sache auf dem gleichen Fleck wie bei *κατὰ ταῦτα*."

Apollonium ad deos ignotos animum advertisse ob eam denique causam veri dissimile non putaverim, quod cum dis visibilibus et invisibilibus rem habebat. Philostratus I 32 eum dicentem facit (p. 33, 23): *σοφία δὲ ἐμοὶ Πυθαγόρου Σαμίου ἀνδρός, ὃς θεούς τε θεραπεύειν ὧδέ με ἐδιδάξατο καὶ ξυνιέναι σφῶν ὁρωμένων τε καὶ οὐχ ὁρωμένων φοιτᾶν τε ἐς διάλεξιν θεῶν.* Qua in re quomodo Pythagorae exemplo usus sit, elucet e primo Philostrati capite de Pythagora narrantis (p. 1, 11 sqq.): *ξυνεῖναι γὰρ δὴ τοῖς θεοῖς καὶ μανθάνειν παρ' αὐτῶν, ὅπη τοῖς ἀνθρώποις χαίρουσι καὶ ὅπη ἄχθονται, περί τε φύσεως ἐκεῖθεν λέγειν· τοὺς μὲν γὰρ ἄλλους τεκμαίρεσθαι τοῦ θείου καὶ δόξας ἀνομοίους ἀλλήλαις περὶ αὐτοῦ δοξάζειν, ἑαυτῷ δὲ τόν τε Ἀπόλλω ἥκειν ὁμολογοῦντα, ὡς αὐτὸς εἴη* (cf. Apollinem papyri Gissensis, infra cap. H: *ἥκω . . . οὐκ ἄγνωστος Φοῖβος θεός*), *ξυνεῖναι δὲ καὶ μὴ ὁμολογοῦντας τὴν Ἀθηνᾶν καὶ τὰς Μούσας καὶ θεοὺς ἑτέρους, ὧν τὰ εἴδη καὶ τὰ ὀνόματα οὔπω τοὺς ἀνθρώπους γιγνώσκειν.*

[1] Quam orationem Athenis re vera habitam et ab Apollonio in libro *περὶ θυσιῶν* commemoratam esse cum Nordeno persuasum habeo. Contra eam a Damide fictam esse ex argumentis parum certis effecit Petrus Corssen, qui et ipse censet Philostratum VI 3 illius orationis meminisse (*Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft* XIV 1913 p. 309 sqq.). De arae memoria Philostratea Corssen optime p. 313 iudicat: „. . . die Tatsache selbst ist so obskur, daß man nicht begreift, wie darauf die Rede als auf etwas allgemein Bekanntes kommt. Die Frömmigkeit Athens ist seit alters ein stehender Punkt des Lobes. Aber die Begründung, die hier dafür gegeben wird, daß die Athener sogar unbekannten Göttern Altäre gebaut haben, ist ein ausgesuchter Gedanke, und daß dieser hier, wo er uns zum erstenmal in der Literatur begegnet, wie ein locus communis behandelt wird, ist ein sicheres Zeichen, daß er nicht von dem Schriftsteller selbst, zum mindesten nicht an dieser Stelle, gefunden ist."

A Pausanias quid de Misericordiae ara Atheniensi dicat

Saepius oratores de rebus divinis disserentes vel ab inscriptionibus altarium statuarumque vel a monumentorum religiose cultorum mentione exordium sumpsisse compluribus exemplis evicit Eduardus Norden in libro clarissimo, cui inscripsit „Agnostos Theos, Untersuchungen zur Formengeschichte religiöser Rede" (cf. p. 401 s. v. Altaraufschriften).[1] Cuius rei novum exemplum, ex quo ni fallor aliquem fructum percipimus, eo magis afferre iuvat, quod de Athenis agitur et de ara, quam Athenis viator vidit. 'Paulus' — si quidem fas est Paulum apostolum nominare rhetorem illum, quem in areopago loquentem facit Actorum apostolorum redactor — et, ut equidem cum Nordeno persuasum habeo, iam ante eum Apollonius Tyaneus aram Atheniensem ignotis dis sacram commemorantes cives propter insignem deorum timorem religionemque collaudaverunt, cf. Norden p. 44sq. Ne hoc quidem in exemplo, quod e Pausaniae Graeciae descriptione allaturus sum, deest. Pausanias enim consuetum periegetis dicendi genus secutus hoc quoque loco *θεώρημα* et *λόγον* coniungit[2] et, postquam de Misericordiae ara locutus est, laudes Atheniensium deos diligentissime colentium addit. Liceat ipsius Caroli Robert verbis uti (Paus. p. 341): „Den Schlußeffekt der Marktbeschreibung bildet eine Rarität, der Altar des Mitleids, der zu einem längeren *λόγος* über die Gottseligkeit der Athener Anlaß gibt. Die Stelle ist für den Autor so charakteristisch, daß sie vollständig hergesetzt zu werden verdient I 17, 1: *Ἀθηναίοις δὲ ἐν τῇ ἀγορᾷ καὶ ἄλλα ἐστὶν οὐκ ἐς ἅπαντας*

[1] Lipsiae 1913. Quem librum aeque ac commentationes conscriptas a Ricardo Reitzenstein (*Neue Jahrbücher* XXXI 1913 p. 146—155; 393—422) et censuram Guilelmi Werneri Jaeger (*GGA* 1913 p. 569—610) lectoribus notas esse pono; non ubique ad eas relegavi.

[2] Robert *Pausanias als Schriftsteller*, Berolini 1909. Pasquali *Hermes* XLVIII 1913 p. 161sqq.

ἐπίσημα καὶ Ἐλέου βωμός, ᾧ μάλιστα θεῶν ἐς ἀνθρώπινον βίον καὶ μεταβολὰς πραγμάτων ὄντι ὠφελίμῳ μόνοι τιμὰς Ἑλλήνων νέμουσιν Ἀθηναῖοι. τούτοις δὲ οὐ τὰ ἐς φιλανθρωπίαν μόνον καθέστηκεν, ἀλλὰ καὶ θεοὺς εὐσεβοῦσιν ἄλλων πλέον (καὶ γὰρ Αἰδοῦς σφισι βωμός ἐστι καὶ Φήμης καὶ Ὁρμῆς) δῆλά τε ἐναργῶς ὅσοις πλέον τι ἑτέρων εὐσεβείας μέτεστιν, ἴσον σφίσι παρὸν τύχης χρηστῆς. Und so stolz ist er auf diese Reflexion, daß er bald darauf 24, 3 noch einmal auf sie Bezug nimmt."[1]

Omittamus quaerere, quae ratio intercedat inter aram Misericordiae aramque duodecim deorum aeque in foro sitam, quam unam eandemque fuisse atque illam Udalricus de Wilamowitz coniecit; omittamus Pausaniam solis ex omnibus Graecis Atheniensibus Misericordiae cultum tribuentem erravisse, cum Epidauri quoque Ἐλέου βωμός exstiterit[2]; id vero animo perpendamus Pausaniam iisdem verbis uti ac Paulum: θεοὺς εὐσεβεῖτε ἄλλων πλέον, deinde πλέον τι ἑτέρων εὐσεβείας ~ act. apost. 17, 23 ὃ οὖν ἀγνοοῦντες εὐσεβεῖτε, antea σεβάσματα. Quod maximi est momenti, cum vox εὐσεβεῖν rarissime inveniatur in NT neque unicus praeter illum locus, ubi exstat, scilicet I Tim. 5, 4 οἶκον εὐσεβεῖτε, apte comparari possit, id quod iam Ricardus Reitzenstein[3] contra Adolfum Harnack

---

[1] Λέλεκται δέ μοι καὶ πρότερον ὡς Ἀθηναίοις περισσότερόν τι ἢ τοῖς ἄλλοις ἐς τὰ θεῖά ἐστι σπουδῆς· πρῶτοι μὲν γὰρ Ἀθηνᾶν ἐπωνόμασαν Ἐργάνην, πρῶτοι δ' ἀκώλους Ἑρμᾶς ⟨ἐποίησαν⟩, ὁμοίως (Thiersch et Robert p. 283 adn. 1, ὁμοῦ codd.) δέ σφισιν ἐν τῷ ναῷ Σπουδαίων δαίμων ἐστίν. Pausanias non ut supra voce εὐσέβεια, sed voce σπουδή utitur, nimirum propter daemonis nomen statim afferendum. Quae cum ita sint, prorsus prohibemur, quominus daemonis nomen coniecturis attingamus. Quis fuerit ille Σπουδαίων δαίμων nescio (virorum doctorum sententias modo congessit Hoefer, *Roscher Lex.* IV 1411 sqq.); at Pausaniam pro voce εὐσέβεια verbum σπουδή non positurum fuisse nisi nomen Σπουδαίων iam in animo habuisset, confidenter contendo.

[2] Arula nobis quidem Epidaurum excavantibus innotuit (*IG* IV 1282); at quaeso Pausaniae quoque nota esse aut debuit aut omnino potuit? Recentioris enim aetatis videtur esse.

[3] *Neue Jahrbücher* 1913 p. 412 adn. 2.

monuit. Quae cum ita sint, novum ni fallor e Pausaniae verbis supra laudatis lucrati sumus argumentum, quo et Apollonium Tyaneum et Paulum in areopago disserentem uno eodemque *τόπῳ* rhetorico usos esse demonstratur.

Aliam denique addam similitudinem. Act. apost. 17, 18 Epicurei et Stoici philosophi de apostolo, quem contemnunt, dicunt *τί ἂν θέλοι ὁ σπερμολόγος οὗτος λέγειν;* Iam Norden p. 333 adnotavit eam vocem esse *λέξιν Ἀττικήν* („aus attizistischer Gelehrsamkeit" Reitzenstein p. 415). Quid quod Apollonius Tyaneus in disputatione illa, quam in Piraeo de deorum simulacris verecunde colendis habuit, verbo *σπερμολογεῖν* usus increpat superstitiosos?[1]

B De Diogenis quae fertur epistula XXXVI et de epigrammatis Graeci historia

Quid de titulo *ἀγνώστῳ θεῷ* in Actis apostolorum laudato iudicandum sit quaerentes non sine fructu explorabimus fidem ceterarum inscriptionum, quibus in diatribis usi sunt auctores ab Eduardo Norden p. 31 sqq. citati. Quas inscriptiones commenta temere ficta, ex arbitrio rhetorum otiosorum nata, a veritate prorsus absona ducamus an plerasque earum si non veras, at certe veris similes esse censeamus? Exemplis diligenter examinatis primum quidem inveniemus a rhetoribus inscriptiones vel simulacra vel alias res ad deorum cultum spectantes adhibita esse aut re vera existentia aut probabiliter ficta. Deinde, si quid in titulis laudandis immutaverunt, eos non sine certo consilio ac proposito egisse intellegemus. Exempla e Maximo Tyrio, Minucio, Apuleio allata, quippe in quibus nihil a probabilitate abhorreat, omittam[2] statimque de Diogenis epistula, quam Norden p. 50 attulit, dicam.

Agitur de epistula XXXVI, quam nescio quis prima im-

---

[1] V 20 p. 180, 3 *καὶ μὴν καὶ σπερμολογοῦσιν ἔνιοι τῶν ἀνθρώπων κτλ.* [2] Cf. quae *DLZ* p. 2955 exposui.

peratorum aetate conscripsit fortasse ipsius Diogenis scriniis usus.[1]

Diogenes postquam Cyzicum venit et ubivis portas inscriptas vidit hoc epigrammate[2]:

Ὁ τοῦ Διὸς παῖς καλλίνικος[3] Ἡρακλῆς
ἐνθάδε κατοικεῖ, μηδὲν εἰσίτω κακόν[4],

---

[1] Cf. Capelle *De Cynicorum epistulis*, Diss. Gott. 1896 p. 40 sq., 43 sqq., qui ad Diogenis illud de Hercule *παίγνιον* relegat.

[2] Etsi Diogenem terras urbesque peragrantem contra historiae fidem fictum esse nemo non concedit (cf. praeter alios G. A. Gerhard *Arch. f. Rel.-Wiss.* XV 1912 p. 408), tamen non est, cur negemus illud epigramma Cyzici quoque exstare potuisse. Herculem enim antiquitus cum Cyzico coniunctum fuisse fortasse inde apparet, quod urbis heros eponymus implicatus est in Herculis historiam fabularem. Monumentis Cyzici repertis Herculem cultum esse probatur inde a saec. VI, itemque nummis; in titulis sane raro deus occurrit. At nimium a Fortuna inscriptionum dea omnipotenti exigeret is, qui epigramma nostrum lapidi incisum desideraret Cyzici. Testimonia de Hercule Cyzici culto, quibus Diogenis quae fertur epistula addenda est, collegit Hasluck *Cyzicus*, Cambridge 1910, p. 161. 238. 276. De nummis nuper egit J. de Fritze *Nomisma* VII 1912 p. 6 sqq.

[3] Cf. Appendicem I.

[4] De incantamentis magicis portam aedemque tuentibus cf. R. Heim *Fleck. Jahrb. Suppl.* XIX p. 509 sq. O. Weinreich *Athen. Mitt.* XXXVII 1913 p. 66 sq., de ritibus magicis ante portam adhibitis Eitrem *Hermes und die Toten* p. 14 sqq., Gruppe *GM* 805 adn. 2; 1296 adn.; Samter *Geburt, Hochzeit, Tod* p. 189 sq. [Optime de Judaeis Christianisque eodem more ianuas tuentibus egit neque ethnicorum consuetudinem neglexit F. X. Doelger *ΙΧΘΥΣ* I p. 239 sqq. (*Römische Quartalschrift, Supplement* XVII 1910), cuius in copias cum incidissem opusculo meo iam absoluto, non ubique ad eum relegavi.] — Epigramma idem valet atque imago Herculis *Καλλινίκου, Ἀλεξικάκου, Ἀπαλεξικάκου, Σωτῆρος* ante portam posita, cf. quae l. l. de Apolline Propylaeo dixi. Herculem nominatum fuisse *Προπύλαιον* etsi testimonio firmari nequit, tamen conicere licet, cum e nummis Smyrnaeis Hercules Prophylax et ex inscriptione Latina *CIL* V 5534 Hercules Anteportanus innotuerint. Hercules *Πρόμαχος* quoque huc facit, quem quamdiu tutelae sibi adfore speraverint ethnici inde velim appareat, quod in ultima inter christianos paganosque pugna ad Frigidum commissa Eugenii exercitui Herculis imaginem, Theodosii vero crucis signum antelata esse Theodoretus memoriae tradit, *hist. eccles.* V 24, 4; 17; cf. Seeck-Veith *Klio* XIII 1913 p. 454 adn. 2.

cum praetereunte Cyziceno colloquitur et eum interrogat, quo spectent versus. Ac primum quidem more cynicorum facete iocatur, deinde seriora agens quaestionibus attingit hominum de deorum natura opinionem nimis rudem atque simplicem, cum dicit: *διὰ τί, εἰ ὑμᾶς ὠφελεῖ τοῦτο, οὐχὶ ταῖς πύλαις ἐπεγράψατε αὐτὸ ταῖς τῆς πόλεως*[1], *ἀλλὰ ταῖς οἰκίαις, εἰς ἃς μηδὲ χωρῆσαι δύναται ὁ Ἡρακλῆς;* et: *πῶς . . . ὁ Ἡρακλῆς εἷς ὢν*[2] *ἐν τοσαύταις δύναται παροικεῖν οἰκίαις;* En habes argumenta haud dissimilia illis, quibus postea christianorum apologetae ethnicorum polytheismum eorumque de deorum statuis opinionem impugnaverunt.[3] Quodsi Diogenes epigrammate utitur, ut ex eo insignem Cyzicenorum stultitiam aperiat, id forsitan quodammodo ad illum *τόπον* revocandum est, de quo Norden egit; nam ut in exemplis supra allatis ex inscriptione laudata insignem incolarum *εὐσέβειαν* concluserunt, ita in Diogenis iocis inscriptio ad probandam civium stultitiam usui est (*κινδυνεύει γὰρ τοῦτο τὴν μωρίαν τῆς πόλεως ἐνδείκνυσθαι*). Cyzicenus Diogenis argumentis commotus cynicum rogat, ut aliam inscriptionem eamque faustiorem (*εὐφημοτέραν . . . ἐπιγραφήν* — ne hoc quidem neglegendum est) proponat. Diogenes Herculis loco *Πενίαν* nominari mavult; quae cum Cyziceno non arrideat, metro neglecto scribendum censet

Δικαιοσύνη ἐνθάδε κατοικεῖ, μηδὲν εἰσίτω κακόν.

Iam laetus Cyzicenus Herculem tot hominibus tantopere probatum non exstinguit, verum Iustitiam adscribit.[4]

---

[1] Ibi enim dei *Προπύλαιοι* saepius et dei *Προαστιανοί* semper inveniuntur, cf. Höfer *Roscher Lex.* III s. v. Proastianoi, Prophylax, Propoleos, Propylaios; *Athen. Mitt.* l. l.

[2] Cf. Luciani *dial. mort.* 16.

[3] Velut Arnob. VI 19, cf. Weinreich *Heilungswunder* p. 157, RGVV. VIII 1.

[4] *Συνεπιγράψω δὲ τὴν Δικαιοσύνην.* Diogenes *μεταγραφὴν* proposuerat, at civis superstitiosus non modo leviorem sed etiam utiliorem, ut putat, *ἐπανόρθωσιν* praefert. De t. t. *μεταγράφειν, ἐπανόρθωσις* cf. Norden 122 sqq., *DLZ* 1913 p. 2957. Bellum similis *μεταγραφῆς* exemplum afferre liceat eam ob causam, quod ab Apollonio Tyaneo proponitur, cf.

Qua de causa epistulae tantum tribuerim auctoritatis, nemo non videt; videlicet hic quoque agitur de titulo sacro, a quo sermo ad rectam deorum colendorum rationem spectans exordium sumit agiturque de immutatione inscriptionis tralaticiae, quippe quae parum conveniat cum altiore de dis opinione. Cui ut accommodaretur epigramma antiquitus traditum, pro Hercule averrunco Iustitiam substituendam esse censuit Diogenes, quo facto versus superstitiosos ut ita dicam philosophos moralesque reddit. Quid quod Romani eosdem versus in suum dicendi genus verterunt, nec non Christiani eandem inscriptionem recipientes Christianam effecerunt Christi nomine pro Herculis illato? At priusquam de ultima hac versuum metamorphosi dicamus, ab ovo historiam illius epigrammatis non invenustam incipiamus ac primum quidem testimonia, deinde titulos testimoniis scilicet recentiores, tum imitationes et versiones, denique immutationes in medium proferamus.[1]

Diogenis epistulam ampliorem, quam ut totam exscribam, primo loco positam invenies, non quod in ea genuinum atque antiquissimum apophthegmatis textum agnoscam — immo exornatus et amplificatus est, cum simpliciorem eumque fortasse authenticum exhibeat exemplum sub Ib allatum —, sed quod

Philostr. *vit. Apoll.* II 14 p. 58, 2 sqq. K.: *ὑπολαβὼν οὖν ὁ Δάμις „ξυγχωρεῖς οὖν“ ἔφη, „τὸν Εὐριπίδην ἐπαινεῖν ἐπὶ τῷ ἰαμβείῳ τούτῳ, ᾧ πεποίηται αὐτῷ ἡ Ἀνδρομάχη λέγουσα* (v. 419 sq.) *‘ἅπασι δ’ ἀνθρώποις ἄῤ ἦν | ψυχὴ τέκνα’;“ „ξυγχωρῶ“, ἔφη „σοφῶς γὰρ καὶ δαιμονίως εἴρηται, πολλῷ δ’ ἂν σοφώτερον καὶ ἀληθέστερον εἶχεν, εἰ περὶ πάντων ζῴων ὕμνητο.“ „ἔοικας“, ἔφη „Ἀπολλώνιε, μεταγράφειν τὸ ἰαμβεῖον, ἵν’ οὕτως ᾄδοιμεν· ‘ἅπασι δὲ ζῴοις ἄρ’ ἦν | ψυχὴ τέκνα’. καὶ ἕπομαί σοι, βέλτιον γάρ.“*

[1] Recepi ea quae et Heim l. l. p. 509 et Preger *Inscr. Graec. metr.* no. 213 contulerunt. Diogenis dictum facetum etiam posterioribus temporibus epigrammatistas imitatos esse asseverat Nauck *Philol.* V 1850 p. 560 („ein von vielen neueren Epigrammatisten kopierter Scherz“), neque tamen exempla addit. Mihi nullum in propatulo est. Nil nisi Menagii animadversionem laudare possum ad Diog. Laert. VI 39 adnotantis: „Hoc dictum tribuit Castruccio Castracani Macchiavellus: ‘vedendo che uno aveva scritto sopra la casa sua in lettere latine, che Dio la guardasse da’ cattivi, disse, E bisogna che non v’entre egli.’“

illo testimonio ceteris enucleatius et accuratius edocemur, quo consilio quaque consuetudine commoti homines epigramma ianuis inscripserint. Conferas velim eas quoque epistulae partes, quas ne longior sim exscribere supersedeo.

I Epigramma in apophthegmatis obvium

a) Diog. epist. 36 p. 249 Hercher: *Ἧκον εἰς Κύζικον καὶ διαπορευόμενος τὴν ὁδὸν ἐθεασάμην ἐπί τινος θύρας ἐπιγεγραμμένον·*

ὁ τοῦ Διὸς παῖς καλλίνικος Ἡρακλῆς
ἐνθάδε κατοικεῖ, μηδὲν εἰσίτω κακόν.

ἐπιστὰς οὖν ἀνεγίγνωσκον καὶ παρερχόμενόν τινα ἠρόμην· „τίς ἢ πόθεν ὁ ταύτην τὴν οἰκίαν οἰκῶν;“ ὁ δέ με δόξας πυνθάνεσθαι διὰ τὰ ἄλφιτα ἀπεκρίνατο· „φαῦλος ἄνθρωπος, ὦ Διόγενες· ἀλλ' ἀπάναγε ἐνθένδε.“ κἀγὼ πρὸς ἐμαυτόν· „ἀλλ' ἔοικεν“ ἔφην „οὗτος, ὅστις ποτ' ἔστιν, ἐξ ὧν λέγει ἑαυτῷ τὴν θύραν ἀποκλεῖσαι.“ καὶ μικρὸν προελθὼν ἑτέραν θύραν θεωρῶ τὸ αὐτὸ ἰαμβεῖον ἔχουσαν ἐπιγεγραμμένον. „ἐν ταύτῃ“ ἔφην „τίς ἐστιν κατοικῶν;“ „τελώνης“ εἶπεν „ἄνθρωπος ἀγοραῖος ὤν.“ „ταύτην οὖν αἱ τῶν πονηρῶν“ ἔφην „θύραι μόνον ἔχουσι τὴν ἐπιγραφὴν ἢ καὶ αἱ τῶν σπουδαίων;“ „πάντων“ εἶπεν κτλ.

b) Diog. Laert. VI 39; Arsenius p. 206, 5 sqq. Walz; Diog. frg. 118 Mullach Ph. Gr. F. II p. 311; Heim l. l. no. 138; U. de Wilamowitz, Griech. Lesebuch I p. 39 no. 43: *Εὐνούχου* (*ἀνθρώπου* Nauck, Philol. V 1850 p. 560) *μοχθηροῦ ἐπιγράψαντος ἐπὶ τὴν οἰκίαν* (*Μοχθηροῦ τινος ἐπὶ τῆς θύρας ἐπιγράψαντος* Wilamowitz l. l.)

Μηδὲν εἰσίτω κακόν

„ὁ οὖν κύριος“ ἔφη „τῆς οἰκίας ποῦ εἰσέλθοι“ (*εἰσέρχεται* Wilamowitz); Cod. Pal. Gr. 297 f. 118r falso de Demosthene tradit quod in Diogenem cadit, cf. Sternbach, Wien. Studien XI 1889 p. 239.

Clem. Alex. strom. VII 4, 26 Staehlin III p. 18: Ἀστείως πάνυ ὁ Διογένης, ἐπὶ οἰκίᾳ μοχθηροῦ τινος εὑρὼν ἐπιγεγραμμένον·

ὁ καλλίνικος Ἡρακλῆς
ἐνθάδε κατοικεῖ· μηδὲν εἰσίτω κακόν

„καὶ πῶς" ἔφη „ὁ κύριος εἰσελεύσεται τῆς οἰκίας;"

Theodoret. Graec. affect. curatio VI 20 p. 155 Raeder: οὕτω πάλιν οὗτος (sc. Diogenes) ἐν οἰκίᾳ τινὸς μοχθηροῦ ἐπιγεγραμμένον εὑρών·

ὁ τοῦ Διὸς παῖς καλλίνικος Ἡρακλῆς
ἐνθάδε κατοικεῖ· μηδὲν εἰσίτω κακόν

„καὶ πῶς" ἔφη „ὁ κύριος εἰσελεύσεται τῆς οἰκίας;"

Epigrammatis partem tantum Diogenes Laertius exhibet, plenius Clemens, completum Theodoretus. Qui unde suppleverint non difficile est dictu; minime enim alios fontes, apophthegmatum dico syllogas, adhibuerunt, sed ex ipsius epigrammatis tralaticii et longaevi notitia versum suppleverunt.

c) Diog. Laert. VI 50; Mullach frg. 167; Heim no. 139: νεογάμου ἐπιγράψαντος ἐπὶ τὴν οἰκίαν

ὁ τοῦ Διὸς παῖς Ἡρακλῆς Καλλίνικος[1]
ἐνθάδε κατοικεῖ, μηδὲν εἰσίτω κακόν

ἐπέγραψε[2] „μετὰ τὸν πόλεμον ἡ συμμαχία".

d) Gnomol. Vatican. ed. Sternbach, Wien. Stud. XI 1889 p. 238 sq. no. 564: Ἀττικὴ γυνὴ ἰδοῦσα γράμμα ἐπὶ θυρῶν μέλλοντος γαμεῖν·

Ἡρακλῆς
ἐνθάδε κατοικεῖ· μηδὲν εἰσίτω κακόν

εἶπεν· „νῦν οὖν ἡ γυνὴ οὐ μὴ εἰσελεύσεται."

II Epigramma lapidibus inscriptum

a) Pompeiis. Minervini, Bull. Nap. 1856 p. 33; Buecheler, Rhein. Mus. XII 1857 p. 248; Dilthey, Ind. Schol. Gotting.

[1] Verborum ordine inverso versum effici primus Nauck vidit l. ceteroqui parum feliciter de dicto faceto iudicans.

[2] Cf. supra p. 10 adn. 4.

1878/79 p. 3sqq., CIL IV 733; Kaibel, EG 1138; Diehl, Pomp. Wandinschr. no. 10 (Lietzmann, Kl. Texte 56); Wissowa, Rel. u. Kultus d. Römer[2] p. 282 [Imaginem exhibet Doelger l. l. (vide supra p. 9 adn. 4) p. 241 fig. 27]:

ὁ τοῦ Διὸς παῖς καλλίνεικος Ἡρακλῆς
ἐ[νθ]άδαι κατοικεῖ, μηδὲν εἰσειαίτω κακόμ.

b) Kurdistan. CIG 4673:

ΗΡΑΚΛΗ ⋀ ΔΕΚVΓΙΙΕΙ
ΜΗΦΕΝ\ ΙΣΙΠΛΙΘοΙΚΑΚοΝ

Kaibel l. l. scriptum fuisse putat: *Ἡρακλῆς ἐνθάδε κατυκεῖ, μηθὲν εἰσιαίθω κακόν.*

III Epigramma a Latinis adhibitum

Romae. Bormann, Ephem. Epigr. IV 263; CIL VI 30 738; Buecheler, Carm. epigr. 23; Heim l. l. no. 140; cf. Peter, Roscher Lex. I 2991; A. de Domaszewski, Abhandl. z. Röm. Rel. 73 adn. 1; Wissowa[2] 282; Böhm, P.-W. VIII 594:

Hercules invicte, sancte Silvani nepos
hic advenisti: ne quid hic fiat mali.

IV Epigramma parodice adhibitum

Cum imperator Commodus Herculis colosso caput tollendum suamque effigiem imponendam curavisset, epigramma factum est hoc:

ὁ τοῦ Διὸς παῖς καλλίνικος Ἡρακλῆς
οὐκ εἰμὶ Λούκιος, ἀλλ' ἀναγκάζουσί με.

Cassius Dio LXXII 20, 3 ed. Boissevain III p. 303; A. P. XI 269 Dübner; de Commodo Herculem imitante cf. Peter, Roscher Lex. I 2987 sqq.; v. Rohden, P.-W. II 2478; Heer, Philol. Suppl. IX p. 100 sq.; Riewald, Diss. Phil. Hal. XX p. 283 sqq.

V Epigramma loco Herculis alia numina exhibens

a) Diogenes epist. 36 l. l.

Πενία ἐνθάδε κατοικεῖ, μηδὲν εἰσίτω κακόν.

b) ib.

Δικαιοσύνη ἐνθάδε κατοικεῖ, μηδὲν εἰσίτω κακόν.

c) Iuvavi. CIL III 5561:

— — hic habitat [felicitas]
nihil intret mali

Zangemeister CIL IV p. 196 et IV Suppl II p. 461 et Buecheler, Carm. epigr. 26:

[Felícitas] hic hábitat, nihil intrét mali.

d) Pompeiis. CIL IV 1454; Diehl l. l. 6:

Hic habitat
[*phallus*]
Felicitas

En habes alteram tantum versus partem, alteram desideras; quid quod imagine expressum est, quod alibi verbis enuntiatur? Cum fascinum omnia mala prohibens adpictum sit, verbis „nil intret mali" opus iam non est.[1]

Exemplis Romanis nescio an commoveamur, ut *Πενίαν* vel *Δικαιοσύνην* non prorsus ex arbitrio epistolographi fictas esse censeamus. Fortasse iam Graeci similem in modum ac Romani pro Hercule personificationes quas dicimus supponere consueverant.

VI Epigramma christianum redditum

a) *Herakêh* (Syriae) in ecclesiae ianua. Prentice, Amer. Journ. of Archaeol. X 1906 p. 140; Greek and Latin Inscriptions (Publ. of an Amer. Archaeol. Expedition to Syria III) p. 19 Part 2 p. 100 no. 1029; Jalabert, Mélanges de l'Université Beyrouth III 722 [Doelger l. l. 244]: + *ὁ Δεσπότης ἡμῶν Ἰ(ησοῦ)ς Χ(ριστὸ)ς, ὁ Υἱὸς (καὶ) Λόγος τ(ο)ῦ Θ(εο)ῦ, ἐνθάδε [κ]ατοικεῖ· μηδὲν ἰσίτω κακόν. Ἐκτίσθη κτλ.* (a. p. Chr. n. 524).

b) *Safita.* Lammens, Musée Belge IV 1900 p. 284 no. 11:

[1] Erravit igitur medicus ille doctissimus, qui e signo impudenti domum Pompeianam lupanar fuisse conclusit, cf. Hugonis Bluemner censuram *B. ph. W.* 1913 p. 1398.

[Ἰη]σοῦς ὁ Χ(ριστὸ)ς ὁ τοῦ Θ(εο)ῦ υ(ἱὸ)ς ἐνθάδε κάτοικ(ε)ν ¦ . . . δὲ ἡθίτω οἰκον(όμος) Ἰορδάνης. [Κύριε] βοήθ[ει]. Lectio alterius versus initii valde dubia, fortasse κατοικ(εῖ)ν . . . δεηθ(ή)τω (Wuensch).

c) *Refâdi.* Le Bas-Waddington 2697; Prentice, Am. Journ. l. l. 146 sq.; Greek Inscr. l. l. 120: + Ἰησ(οῦς) ὁ Ναζωρέως, ὁ ἐκ Μαρίας γεννεθ[ε]ίς, ὁ υ(ἱὸ)ς τοῦ Θ(εο)ῦ, ἔνθα κατοικῖ· μὶ ἔστω οδε . . . a. p. Chr. n. 516. Eundem titulum in animo habere videtur Jalabert, Dictionn. apol. de la foi catholique, s. v. Épigraphie I 1443: „Jésus, né de Marie, habite là."

d) Constantinopoli, in ecclesia S. Sophiae, in narthecis propylaeis, cf. Aristarches, Ἑλλ. Φιλολ. Συλλ. ἐν Κ/πολ., παρ. ις' 1885 σ. 16; Antoniades, Ἔκφρασις τῆς Ἁγίας Σοφίας (Βιβλ. Μαρασλῆ, B. G. Teubner 1907) I 145:

ὁ ἅ(γιο)ς Θ(εὸ)ς ἐνθάδε κατοικῖ, μηδεὶ(ς βέβηλος εἰσίτω).

Huius exempli, quod mihi benigne suppeditavit P. Friedlaender, ultima verba secundum notam quae fertur Platonis ianuae inscriptionem supplevit Aristarches, cf. Tzetzae Chil. VIII 972 sqq.: Περὶ τῆς ἐπιγραφῆς τῆς περὶ προθύροις τοῦ Πλάτωνος τῆς μηδεὶς εἰσίτω ἀγεωμέτρητος. Πρὸ τῶν προθύρων τῶν αὐτοῦ γράψας ὑπῆρχε Πλάτων· | Μηδεὶς ἀγεωμέτρητος εἰσίτω μου τὴν στέγην· | Τουτέστιν, ἄδικος μηδεὶς παρεισερχέσθω τῇδε· | Ἰσότης γὰρ καὶ δίκαιόν ἐστι γεωμετρία. Aliter antiquiores testes verba collocant, ad quos relegat Zeller, Philos. d. Griech. II[4] p. 411 adn. 3: Olympiod., prol. ed. Busse (Comm. in Aristot. XII 1) p. 9, 1 διὰ τὸ ἐπιγεγράφθαι ἐν τῷ τοῦ Πλάτωνος μουσείῳ 'ἀγεωμέτρητος μηδεὶς εἰσίτω', Ioannes Philoponus, de anim. I 3 ed. Hayduck (ib. XV) p. 117, 26 Πυθαγόρειος δὲ ὁ Πλάτων, οὗ καὶ πρὸ τῆς διατριβῆς ἐπεγέγραπτο 'ἀγεωμέτρητος μὴ εἰσίτω', Elias, in Arist. categ. ed. Busse (ib. XVIII 1) p 118, 18 (cf. 119, 4) διὰ Πλάτωνα ἐπιγράψαντα πρὸ τοῦ μουσείου 'ἀγεωμέτρητος μηδεὶς εἰσίτω'. Cum nemo veterum, quatenus equidem video, de ea Platonis ianuae inscriptione testimonium dicat, certe totus

hic rumor Byzantinorum demum tempore ortus est, quippe qui eiusmodi inscriptiones quam maxime adamaverint.

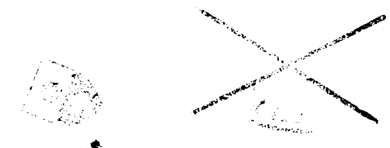
e) Nicephorus Callistus Xanthopulus, hist. eccles. XVIII 3 (Migne, Patrol. Graeca 147 p. 225 A) Antiochiam, cum terrae motu gravissimas aerumnas pertulisset et a Iustiniano restaurata esset, *Θεούπολις* nomen accepisse narrat hanc ob rem: *Ἕκαστος γὰρ τῶν οἰκητόρων τὴν Χριστοῦ κλῆσιν πρὸ τῶν θυρῶν γράφων, οὕτω τὸν τῆς γῆς ἀπέτρεπε κλόνον, Θεοῦ τινι τῶν εὐλαβῶν οὕτω χρήσαντος γράφειν πρὸ τῶν θυρῶν·*

Χριστὸς μεθ' ἡμῶν, στῆτε.

Apte comparantur inscriptiones aliaeque sententiae, quas una cum Xanthopuli testimonio iam Le Blant, Nouveau Recueil des Inscr. chrétiennes de la Gaule (1892) p. 3 cum antiquo epigrammate contulit, velut titulus sepulcralis Galliae (Le Blant l. l.): XRS HIC EST. Huebner, Inscr. Hispan. Christ. 268: 'Crucis alme fero signu; fugie daemon' [de crucis signo averrunco cf. Doelger l. l. 246 sq.]. Ioannes Chrysost., Migne Patrol. Gr. 55 p. 158: *Ὅπου δὲ ὁ Χριστός, δαίμων μὲν οὐδεὶς ἐπεισελθεῖν, μᾶλλον δὲ οὐδὲ παρακύψαι τολμήσειέ ποτέ.* Prudentius, hymn. VI 131 sqq.: 'Crux pellit omne crimen . . . serpens . . . discede, Christus hic est, hic Christus est, liquesce'. [Commentatiunculam, quam H. Lammens de formulis „Christus hic est et ΧΡΙΣΤΟΣ ΕΝΘΑΔΕ ΚΑΤΟΙΚΕΝ“ conscripsit (Revue de l'Orient chrétien 1902 p. 668—670) neque Romae neque Berolini neque Halis inspicere potui; cf. etiam Doelger l. l. p. 244 sq.]

Propius autem quam analogiae modo allatae ad antiquum exemplum accedit formula magica ad ianuam domumque tuendam adhibita, in qua elementa ethnica, Iudaica, Christiana commixta sunt secundum consuetum magicae artis morem. Amuletum saec. VI p. Chr. n. attribuendum est et continet haec:

f) + *Τὴν θύραν τὴν Ἀφροδίτην φροδιτην ροδιτην οδιτην διτην ιτην την την ην* (scribendum erat: *την ην ν*) *ωρωρ φωρφωρ. Ἰάω σαβαώθ ἀδονέ. δένο* (= *καταδέω*) *σε, σκορπίε ἀρτερήσιε. ἀπάλλαξον τὸν οἶκον τοῦτον ἀπὸ παντὸς κακοῦ*



ἑρπετοῦ πράγματος („von allem schlimmen Kriechtierwesen"), ταχὺ ταχύ. ὁ ἅγιος Φωκᾶς ὧδέ ἐστιν.[1] Oxyrh. Pap. VII Nr. 1060; K. F. Schmidt, GGA 1911 p. 459.

Variam et multifariam novimus epigrammatis historiam; nec mirum Christianos incantamentum tantae auctoritatis, quod tot tantosque casus perpessum adhuc validum erat, in suum usum convertisse. Sicut in templis ethnicorum ecclesias aedificare, heroem sancto expellere, paganorum feriis Christianum diem festum imponere consueverunt, ita antiqui numinis nomini aut Christi aut sancti nomen substituerunt.

C De Heracliti quae fertur epistula IV et de ara Heraclito dedicata

In epistula, de qua modo diximus, inscriptio vera et in vulgus nota adhibita erat, eo autem consilio, ut immutaretur atque ei alia vis ac sententia subiceretur. Restat alterum exemplum inscriptionis, de cuius fide dubito num recte Norden hoc tulerit iudicium (p. 32): „Der Verfasser hat sie völlig frei und frech und albern erfunden; aber gerade ihre Absurdität zeigt, daß ihm das Motiv als solches, eine religiöse Diatribe an eine Altaraufschrift anzuknüpfen, überliefert gewesen sein muß."

Agitur de quarta Heracliti epistula pseudepigrapha (cf. J. Bernays, Die heraklitischen Briefe p. 22 sqq.; Hercher, Epistol. Gr. p. 281 sq.), qua philosophus accusatur, quod arae suum ipsius nomen inscripserit. Impietatis crimen amoliri conatur non sibi, sed Herculi Ephesio aram consecratam esse asseverans. Deinde de idololatria sermocinatur argumentis usus, quae Christianorum Iudaeorumque de eadem re doctrinam adeo redo-

[1] Haud scio an comparari possit quod Reitzenstein de angelis domum custodientibus e Gregorii Thaumaturgi apocalypsi affert, *Poimandres* p. 30 adn. 1: ʽΚύριε, δεῖξόν μοι τὸν ἄγγελον τοῦ οἴκου. καὶ εἰπέ μοι τὸ ὄνομα αὐτοῦ'. καὶ αὐτός σοι ἀποδιώξει πᾶν πονηρὸν καὶ ἀκάθαρτον πνεῦμα. Reitzensteinii sententia haec est: „Der Name soll offenbar auf das Kreuz, ursprünglich wohl auf eine Darstellung des Engels geschrieben werden." Fortasse de formula quam tractamus cogitandum est, quae adhiberi non potuit nisi angeli nomine detecto. [Cf. etiam Doelger l. l. p. 240.]

lere videntur, ut nonnulli viri docti epistulam sive a Christiano sive a Iudaeo conscriptam esse sibi persuaserint. At iure Norden primum p. 31 originem Christianam, deinde p. 389 sq. originem Iudaicam negavit, cum nulla nisi cynicorum diatribae vestigia appareant[1], quo ex fonte cum anonymum illum tum Iudaeos Christianosque hausisse probatum est. Arae, cuius in initio diatribae mentio fit, ΗΡΑΚΛΕΙΤΩΙΕΦΕΣΙΩΙ inscriptum fuisse ex ipsius epistulae verbis iam Bernays sagaciter conclusit; illa enim inscriptio, prout voces seiungis, in duas accipi potest sententias, quibus aut *Ἡρακλεῖ τῷ Ἐφεσίῳ* aut *Ἡρακλείτῳ Ἐφεσίῳ* significatur.[2] Inscriptionem nihil aliud esse, nisi otiosi rhetoris inventum cum verborum ambiguitate ludentis, Bernaysii opinio erat ab Eduardo Norden recepta. At vereor ne ad eam sumptione minus probabili inducti sint viri doctissimi, rati scilicet fieri non potuisse, ut Heraclito re vera unquam dedicaretur ara. Nonne *ἀμφιβολίας*[3] quasi mucro acutior fit, si auctor ab inscriptione tradita, non a semet ipso ad hoc inventa exordium sumit eamque *παρ' ὑπόνοιαν* interpretatur? Re vera nullo modo fieri potuit, ut eo tempore, quo scripta est epistula, Heraclito ara dedicata esset? Non video cur tale quid negemus. Philosophos quasi divinis honoribus cultos esse notum est; ut taceam de Empedocle eiusque imitatoribus, nonne iam Aristoteles Platoni aram dedicavit[4] et Hermiam apotheo-

---

[1] Viris doctis p. 389 sq. nominatis addendus est J. Geffcken *Zwei griech. Apologeten* p. XXII, qui recte originem cynicam proclamavit.

[2] Carolus Praechter mihi haec codicis Palatini Graeci 129 verba indicat, quae quo spectent non vidit M. Treu (*Philol.* N. F. I p. 622): *Οἱ Ἴωνες ποτὲ τὸ ἐπιβώμιον ἐμέμψαντο ἐπίγραμμα, τὸ λέγον*

ΗΡΑΚΛΕΙΤΩΙΕΦΕΣΙΩΙ

(codex: *ἡρακλεῖτῶ ἐφεσίω*), *διότι περὶ τὴν προσῳδίαν ἔχει ἀμφιβολίαν. εἴτε γὰρ τῷ Ἡρακλείτῳ τῷ φιλοσόφῳ ἀνετέθη ὁ βωμός, εἴτε τῷ Ἡρακλεῖ, οὐκ ἔστιν εἰπεῖν.*

[3] Cf. Bernays p. 42 sqq., qui de invento epistolographi cogitat.

[4] Cf. Immisch *Philol.* LXV 1906 p. 1 sq.; 7; 12 sqq. „Platon erschien keinem Geringeren als Aristoteles als Gott", U. de Wilamowitz *Arist. u. Athen* I 338 adn., cf. II 415 sq.

seos in modum celebravit?[1] Homerus religiose colitur nec non Epicurus atheus divinis fruitur honoribus.[2] Quid quod etiam Peregrinus Proteus, Herculis aemulus tam adoratus quam irrisus, aras sibi consecrari postulavit?[3] Nonne Sostratum cynicum Graeci *Ἡρακλέα . . . ἐκάλουν καὶ ᾤοντο εἶναι*?[4] Ephesi Herculis Alexicaci imaginem fuisse Apollonii Tyanei vultus prae se ferentem Lactantius narrat in comparatione illa, qua Christum cum Apollonio componit, div. inst. V 3, 14.

Quibus pensitatis aram Heraclito dedicatam inauditam esse vix concedemus. Equidem usque eo testimonio fidem non negaverim, ut Heraclitum non modo ara, sed etiam statua honoratum atque Herculis habitu expressum et quasi *νέον Ἡρακλέα* cultum esse coniciam. Recorderis quaeso Heracliti clavam ferentis, qualem in nummis effictum videmus.[5] Nec non statua Gortyne inventa Heraclitum clavam manu tenentem repraesentat, id quod eo gravioris momenti est, cum sculptor ab Aesculapii typo saeculo a. Chr. n. V. usitato exemplar sumpserit.[6] Nummi modo laudati secundo p. Chr. n. saeculo cusi sunt, eidemque aetati statua Gortynia tribuenda est; itaque si sculptor ceteroquin Aesculapii typum imitatus Heraclito pro baculo clavam attribuit, sequitur illo tempore philosophi cum Hercule comparationem floruisse.[7]

Ad Heracliti quae fertur epistulam Norden propter arae inscriptionem ei insertam relegaverat. Idem vir doctus aliis

---

[1] Wilamowitz l. l. II 407 sqq.; Wendland *Hell.-röm. Kultur*[2] 134.

[2] I. ab Arnim *P.-W.* VI 135.

[3] Lucianus *vit. Peregr.* 27; de Peregrino Herculis aemulo cf. cap. 4 sq.; 24; 33; 36; Vulcani et Herculis *σύνθρονος* fit cap. 29.

[4] Cf. Luciani *vit. Demon.* c. 1; de hoc ac similibus exemplis egit Funk *Philol. Suppl.* X 644 sq.; U. de Wilamowitz *Herakles*[2] I p. 94 adn. 174. [5] Cf. I. de Fritze apud Diels *Herakleitos von Ephesos*[2] p. 83.

[6] Lippold *Athen. Mitt.* XXXVI 1911 p. 153 sqq.; *Porträtstatuen* p. 46; Delbrueck *Antike Porträts* 1912 tav. 14.

[7] Quae supra de Heraclito tamquam novo Hercule culto disserui, similem in modum in scholis sese exposuisse Otto Kern benigne mihi communicavit, quo consensu valde gaudeo.

quoque locis Apollonium Tyaneum et Heraclitum tam genuinos quam pseudepigraphos vinculis quibusdam conexos esse demonstravit (p. 49 adn. 1). Accedit nova similitudo, quam fortuitam esse non credo. Apollonium Tyaneum arae ignotis dis consecratae meminisse et de recta deorum colendorum ratione disseruisse in apologia, quam ab hierophanta Eleusinio accusatus Athenis habuit, Norden et Reitzenstein (p. 402) coniecerunt. Quid quod epistula nostra, quae arae mentionem et diatribam de vero deorum cultu continet, nil aliud est nisi apologia Heracliti *ἀσεβείας* crimen refutantis eo, quod veram *εὐσέβειαν* praedicat?

D De titulis Simoni Mago sacris

Exemplis, quae Eduardus Norden collegerat, novum addidit Adolfus Harnack (T. u. U. XXXIX 1 p. 33): „man erinnere sich auch, wie Justin das, was er in seiner Apologie seinen Adressaten über Simon Magus sagen will, z. T. an die von ihm mißverstandene Inschrift 'Semoni Sanco', die er in Rom gelesen hat, anknüpft". Iustinus apol. I 26; 56 Simonem Magum Claudio imperatore Romam venisse et quasi deum adoratum esse narrat. In insula Tiberina ei statuam erectam esse SIMONI DEO SANCTO inscriptam. Iam vero feliciter factum est, ut titulus, de quo Iustinus loquitur, anno 1574 inventus sit et eius inscriptione Iustinus erroris convincatur. Legitur enim in lapide hodie in Museo Vaticano adservato hoc: SEMONI SANCO DEO FIDIO SACRVM SEX. POMPEIVS eqs. (sequuntur quinque versus, CIL VI 567, cf. 30 795). Itaque non ad Simonem Magum, sed ad Semonem Sancum titulus spectat neque Simonis Magi, sed Iustini tempore, scilicet s. p. Chr. n. II positus est.[1] Cum theologi saec. XVII et XVIII vel gravissimi de errore non Iustini, sed virorum doctorum titulum in insula Tiberina inventum iniuria ad

---

[1] Cf. Besnier *L'île Tibérine*, Parisiis 1902 p. 278 sqq., Wissowa *R. u. K.*[2] 130 sq., Roscher *Lex.* IV 318.

Iustini testimonium referentium cogitaverint, hodie nemo negat de uno eodemque titulo agi et Iustinum errasse.[1] Quaeri sane potest, utrum ipse viderit titulum, male legerit, verborum priorum ordinem immutaverit, posteriora neglexerit, an ab aliis inscriptionis iam depravatam, fortasse de industria inversam et perversam memoriam receperit. Mihi magis probanda videtur eorum sententia, qui eum relata retulisse affirmant. Nam de tempore, quo illud factum sit, scilicet sub Claudio imperatore, e lapide certior fieri non potuit, cum Claudius in titulo non nominetur; sequitur ergo eum alios quoque fontes adiisse. Quis dedicaverit statuam, non indicatur, sed de privatis potius quam de publicis honoribus cogitabit qui totius loci contextum respexerit. Deinde si Irenaeus contra haeres. I 23 Simonem a Claudio imperatore Romae statua honoratum esse narrat, hoc fortasse ex Iustini verbis minus recte intellectis effluxit. Minime autem ad Iustinum alterum Irenaei testimonium redit ab aliis deinde scriptoribus repetitum[2], quo Simonem et Helenam imagines in figuram Iovis atque Minervae factas habuisse et numinum instar adoratos esse traditur. Fieri nullo modo potest, ut haec verba ex Iustino fluxerint.[3] Etsi plures viri docti Irenaeo fidem negant[4], non video cur spernamus testimonium optime quadrans ad religionis, quae illis temporibus florebat, indolem ac naturam, qua commotus populus viros miris artibus miraque potestate praeditos deorum instar habebat. Nonne Lystrae incolae, postquam Paulus et Barnabas venerunt, Iovem et Mercurium venisse putaverunt? Act. apost. 14, 11[5]: *οἵ τε ὄχλοι ἰδόντες ὃ ἐποίησεν Παῦλος ἐπῆραν τὴν φωνὴν αὐτῶν*

---

[1] Padre Lugano *Bulletino di archeol. cristiana* VI 1900 p. 36—43; Ficker apud Hennecke *Handbuch zu den neutestamentlichen Apokryphen* (1904) p. 431 sq.; Pfättisch *Justins Apologie* (1912) ad cap. 26.

[2] I 23, 4; ceteros testes nominat Waitz *Ztschr. f. NT. Wiss.* V 1904 p. 137. [3] Idem iudicium Waitz quoque tulit l. l. 123.

[4] Eximendus est Ficker l. l., qui secum reputat, fidemne habeat testimonio.

[5] Cf. Reitzenstein *Hellenistische Wundererzählungen* p. 54.

Λυκαονιστὶ λέγοντες· οἱ θεοὶ ὁμοιωθέντες ἀνθρώποις κατέβησαν πρὸς ἡμᾶς, ἐκάλουν τε τὸν Βαρνάβαν Δία, τὸν δὲ Παῦλον Ἑρμῆν, ἐπειδὴ αὐτὸς ἦν ὁ ἡγούμενος τοῦ λόγου. Apostoli vero sese mortales esse affirmantes et unicum verum deum praedicantes longe removent talem honorem, qualem pseudapostoli et pseudoprophetae, Simones illi Magi, si non postulant, at certe non repudiant a sectatoribus oblatum.

Cum iam ex illo Irenaei testimonio colligere liceat Simonem sicut novum deum cultum esse, aliud accedit nullo modo ab Irenaeo vel Iustino pendens. Ex actis quae feruntur Petri comperimus Marcellum, Simoni devotum, ei statuam erexisse SIMONI IVVENI DEO inscriptam.[1] Iamdudum viri docti mendosam tituli Graeci versionem Latinam agnoverunt, qua *νέῳ θεῷ* falso vocibus 'iuveni deo' redditum est, nec non J. B. de Rossi, qua erat ingenii acie, ad similes imperatorum praedicationes notissimas relegans[2] testi anonymo fidem non abnuendam esse iudicavit. Sed fortasse quaesiverit quispiam, rectene id, quod de imperatoribus cum certis dis vel comparatis vel aequatis abunde scimus[3], ad homines privatos transferamus. Num *νέου θεοῦ* nomen regibus hellenisticis et imperatoribus Romanis reservatum est? Minime. Carolus Robert mihi benigne titulos indicavit huc facientes (cf. Preller-Robert, Gr. Myth. 416 adn. 2), quorum altero (IG III 752) cosmeta cum Mercurio comparatur: *Ἑρμάωνι κυδήνας ἴσον*, altero vero Damocrates novus Mercurius appellatur (IG V 1, 493): *Δαμοκράτη, νέον Ἑρμείαν.* Etsi in utraque inscriptione imperatorum aetati tribuenda potius poeticam comparationem[4], quam nomen vere sacrum intellegere debemus, aliter iudicandum est de titulo ad Antinoum spec-

[1] *Acta apost. apocr.* ed. Lipsius I p. 57, 25.
[2] *Bull. di archeol. crist.* 4. ser. I 1882 p. 107 sq.
[3] Riewald *Diss. Phil. Hal.* XX 3 p. 301 sqq.
[4] Quod dicendi genus apte comparatur cum notissimo veterum more, quo mortuos sub deorum figura repraesentare consueverant, cf. Schwarzlose *De titulis sepulcralibus latinis quaest.*, Diss. Hal. 1913 p. 45 sqq.; Baege *Diss. Phil. Hal.* XXII 74; 52; 141; 195 etc.

tante[1]: Ἀδριανὴ σύνοδός σε νέον θεὸν Ἑρμάωνα στήσαμεν ἀζόμενοι τὸν καλὸν Ἀντίνοον. Atque maximi momenti et ponderis est titulus dedicatorius Erythris inventus[2]: Ἀγαθῇ τ[ύχῃ], δαίμονι φιλανθρώπῳ νέῳ Ἀσκληπιῷ ἐπιφανεῖ μεγίστῳ. Qui titulus quin ad cultum spectet, nemo dubitare potest. Quid quod etiam Glycon, Alexandri illius famosi deus, eodem modo sese praedicavit? Sacerdos cum interrogaret: Εἰπὲ γάρ μοι, ὦ δέσποτα Γλύκων, τίς εἶ; respondit: Ἐγώ, ἦ δ' ὅς, Ἀσκληπιὸς νέος.[3] Unum denique addam exemplum, quo de femina cum dea comparata et aequata agitur, id quod Helenae Simonianae cum Minerva comparationem in animum revocat. Apuleius met. IV 28 sqq. de Psycha propter miram pulchritudinem a populo Veneris instar habita narrat haec: 'inaccessae formonsitatis admiratione stupidi et admoventes oribus suis dexteram primore digito in erectum pollicem residente eam ut ipsam prorsus deam Venerem religiosis venerabantur adorationibus.' Ipsum nomen novae Veneris hoc loco non usurpatur, ne autem desit, inspicias cap. 34, ubi Psycha ipsa loquitur: 'cum gentes et populi celebrarent nos divinis honoribus, cum novam me Venerem ore consono nuncuparent' etc.[4]

Quae cum ita sint, nullus dubito, quin tituli in actis Petri latine expressi exemplari Graeco fides habenda sit. Videtur non totam inscriptionem vertisse auctor, ita ut de ampliore titulo cogitare liceat, velut Σήμωνι νέῳ θεῷ ἐπιφα-

---

[1] *IG* XIV add. 978a = Cagnat *IGR* I 55, cf. Riewald l. l. 279; Blum *BCH* XXXVII 1913 p. 328. Antinous νέος Πύθιος vocatur Tarsi, cf. Blum 329.

[2] J. Keil *Österr. Jahreshefte* XIII 1910, Beiblatt p 42; B. Müller *Diss. Phil. Hal.* XXI 1913 p. 321 no. 145.

[3] Luciani *Alex.* 43. Non dubito quin dixerit: ἐγώ εἰμι κτλ. Cf. infra cap. H, ubi de hac formula agendum erit.

[4] Quos locos recte R. Helm nuperrime comparavit cum similibus scriptorum eroticorum τόποις (*Neue Jahrbücher* XXXIII 1914 p. 191 adn. 5); eos autem consulto neglexi, cum nusquam formulam νέος θεός invenissem. Quodsi Cnemonis noverca privignum, quem amat, ὁ νέος Ἱππόλυτος, ὁ Θησεὺς ὁ ἐμός nominat (Heliodori *Aethiop.* I 10), hoc minus apte in comparationem vocari potest.

νεῖ[1]; fieri etiam potest ut dei, quocum fortasse aequatus est, nomen exciderit.

Quia deus ille, quem Erythraei colebant, φιλάνθρωπος erat hominesque aegrotos sanabat, ideo novus Aesculapius habitus est, quem φιλάνθρωπον saepius nominatum esse scimus.[2] Haud aliter, quia homines iuvabant, sanabant, mortuos resuscitabant, virtutes humanis maiores possidebant, Simones Magi et Apollonii Tyanei deorum instar culti sunt et θεῖοι ἄνδρες vel νέοι θεοί appellati. Nonne ipse Christus ethnicis tamquam νέος θεός visus est? Νέε θεέ ... ὁ θεὸς ὁ διὰ φιλανθρωπίαν (cf. titulum Erythraeum) καὶ οἰκτιρμοὺς κατελθὼν πρὸς τὴν ἡμετέραν σμικρότητα: sic Christum adfatur Mygdonia in Actis Thomae.[3] En habes easdem religiones, eadem verba, eosdem animae devotae affectus.[4]

Paucis complectamur id, quod vestigia ab Adolfo Harnack indicata persecuti nobis profecisse videmur. Iustinus bona, ut puto, fide inscriptionem exhibet falsam, verum derivatam a titulo antiquo; licuit ei eam laudare, quia re vera exstabant tituli, quibus Simonem dei instar adoratum esse probari poterat. Id ipsum maximi momenti est, quod apologeta animum omnino advertit in titulos sacros eorumque mentionem recepit; sic si fecit, morem antiquitus auctoribus consuetum et ab Eduardo Norden exemplis satis superque illustratum secutus est.

E Hieronymus de ara Atheniensi

Hieronymus ad Tit. 1, 12 (Norden p. 117 sqq.): 'Inscriptio autem arae non ita erat, ut Paulus asseruit 'ignoto deo', sed

[1] Θεοὺς ἐπιφανεῖς tractavit Picard, Ξένια (Athenis 1912) p. 67 sqq.; cf. Steinleitner *Die Beicht in der Antike*, Leipzig 1913 p. 15 sqq.

[2] Cf. Appendicem II.

[3] ed. Bonnet p. 232, 123, cf. Norden p. 53 adn. 3. Cod. U pro νέε θεέ exhibet καινὲ θεέ; ceteris locis ubique vox νέος usurpatur, cf. p. 130, 10; 135, 5; 159, 15; 168, 6. 13; 197, 14; 294.

[4] De Christianorum more, quo usi Constantinum νέον Δαυΐδ nominabant, cf. Baumstark apud Doelger *Konstantin d. Gr. u. seine Zeit* (XIX. Suppl. d. Röm. Quartalschrift) 1913 p. 254, qui recte ad similem ethnicorum consuetudinem relegat.

ita: 'Diis Asiae et Europae et Africae, diis ignotis et peregrinis.' verum quia Paulus non pluribus diis indigebat ignotis, sed uno tantum ignoto deo, singulari verbo usus est' etc.

Hieronymus ut gravissimus testis est de *μεταγραφῇ* tituli antiqui a Paulo adhibita, ita vereor ne admodum dubius habendus sit in iis, quibus inscriptionem ipsam tamquam authenticam affert. Quanam quaeso analogia fulciri potest titulus hic:

Θεοῖς Ἀσίας καὶ Εὐρώπης καὶ Λιβύης, θεοῖς ἀγνώστοις καὶ ξένοις?

Ego quamvis late scrutatus nullam inveni; neque Reisch, P.-W. s. v. „Altar" neque Maurer, 'De aris Graecorum pluribus deis in commune positis' (Diss. Argent. 1885) ullum exemplum exhibent quod apte comparetur. Dedicationes velut *Θεῶν Σαμοθράκων*, *Θεῶν Καβείρων Συρίων*, *Ἀντινόῳ συνθρόνῳ τῶν ἐν Αἰγύπτῳ θεῶν*, *Διὶ Ὀλυβρι τοῦ Κιλίκων ἔθνους*, *Θεοῦ ἱερᾶς οἰκίας*, 'Diis cultoribus huius loci' aliae, etsi omnes, ut ita dicam, certorum locorum numina universe circumscribant, tamen longe absunt. Proxime omnium, quotquot novi, accedit haec: 'DIIS DEABVS DACIARVM ET TERRae Daciae'[1], sed a dis unius provinciae coniunctis ad deorum totius orbis summam haud facilis est progressus.

At ut concedam fieri potuisse, ut Asiae, Africae, Europae numina in commune adorarentur, quis veterum *θεοῖς ἀγνώστοις καὶ ξένοις* addidisset? Verba velut *θεοῖς πᾶσι καὶ πάσαις* apte adiungi poterant[2], minime autem *θεοῖς ξένοις καὶ ἀγνώστοις*. Quae res sane Eduardum Norden non effugit et effecit, ut primo de Hieronymi titulo dubitaret; deinde autem Minucii Felicis loco commotus est, ut aliter iudicaret. Legimus enim

---

[1] *CIL* III 996. Supplementum ad analogiam tituli *CIL* III 7835 effectum mihi communicavit A. de Domaszewski.

[2] Cf. titulum sepulcralem in Lydia inventum: *ἐχέτω τοὺς δήμου Ῥωμαίων θε[οὺς κεχολ]ωμένους πάντας καὶ πάσας*, Keil-Premerstein *Denkschr. d. Akad. Wien* LIV 1911 p. 99, qui recte explicant: „Die Drohung mit dem Zorne der Götter des römischen Volkes hängt wohl damit zusammen, daß der Erblasser das römische Bürgerrecht besaß."

in Octavio c. 6, 2 sq. de Romanorum potestate haec: „dum captis hostilibus moenibus adhuc ferociente victoria numina victa venerantur; dum undique hospites deos quaerunt et suos faciunt; dum aras extruunt etiam ignotis numinibus et manibus: sic dum universarum gentium sacra suscipiunt, etiam regna meruerunt.“ Quibus verbis si paraphrasis inscriptionis Hieronymianae vel similis contineretur, dicendum esset paraphrasim multo concinnius et aptius progredi, quam titulum ipsum. Equidem e contrario putaverim, e simili sermone, quo de dis tam indigenis quam peregrinis, tam notis quam ignotis, in urbe nescio qua cultis et de altaribus totius fere orbis terrarum numinibus positis dictum erat, natam esse inscriptionem illam eo modo, ut, quod in universum de aris enuntiatum erat, per errorem pro unius arae inscriptione haberetur. Qui sermo Minucii loco similis Athenas potius quam Romam spectabat, cum ibi quoque totius fere mundi numina colerentur, praesertim in portubus, quorum in Phalero aram dis ignotis sanctam fuisse Pausanias I 1, 4 narrat.

Sed utut de titulo Hieronymiano iudicaveris, neque ad Paulum neque ad Apollonium Tyaneum inscriptio plenior facit, cum, si re vera genuina censenda est (quod ut credam, a me impetrare non possum), non ante Hadriani aetatem concipi potuerit, id quod iure contendit Udalricus de Wilamowitz, cf. Norden p. 119 adn. 2, DLZ 1.1.2957.

F Ἄγνωστοι θεοί. Ἄγνωστος θεός

Paulum pluralem numerum in singularem mutasse concludendum erat, etiam si Hieronymi testimonio careremus. Omnes enim auctores de aris ignotorum deorum verba facientes plurali utuntur, quippe qui numerus unicus conveniat cultui.[1]

[1] De ignoto deo a philosophis laudato omnino taceo, cum nusquam cultu arisque fructus sit.

Contradixit Theodorus Pluess (Wochenschrift f. klass. Philol. 1913, 553 sq.) minuta et argutula subtilitate testimonia hoc modo interpretatus: „Für Olympia wird berichtet: *ἀγνώστων θεῶν βωμός*, also ein Altar für mehrere Götter (Paus. V 14, 8). Für Phaleron: *βωμοὶ θεῶν τε ὀνομαζομένων ἀγνώστων καὶ ἡρώων καὶ* ...[1] Paus. I 1, 4; also eine Mehrheit verschiedenster Altäre, darunter entweder ein Altar *ἀγνώστων θεῶν* oder mehrere Altäre je für mehrere *ἄγνωστοι* oder mehrere Altäre je für einen *ἄγνωστος θεός*. Welches nun also von den dreien? Für Athen oder das athenische Phaleron heißt es: ... *Ἀθήνησιν, οὗ καὶ ἀγνώστων δαιμόνων βωμοὶ ἵδρυνται* (Philostr. vit. Apollon. VI 3); sind nun diese mehreren Altäre einzeln mehreren *ἄγνωστοι* oder je einem geweiht? Das wissen wir nicht."[2] Quibus argutiis nil proficimus, quoniam *βωμοί* tum demum de compluribus aris, quarum singulae unico deo ignoto inscriptae sint, intellegi licebit, cum primum eiusmodi tituli exemplum haud dubium nacti erimus. Deinde si quis complures aras uni deo ignoto sanctas significare voluisset, non *βωμοὶ ἀγνώστων θεῶν*, sed *βωμοὶ ἀγνώστου θεοῦ* dixisset. Infelix ergo Theodorus Pluess sive Frazero duce (Pausan. vol. II p. 33), sive, quod Frazerum non nominat, suo Marte Eduardum Norden impugnavit.

Quae omnia non protulissem, nisi praecavere voluissem, ne quis exemplum arae uni deo ignoto inscriptae sibi invenisse videretur perlectis nonnullis verbis ex Alexandri historia fabulosa: „(Alexander) suchte nun, nach Ammons Orakel, den mächtigsten Gott. Gegenüber dem Heroon ließ er einen gro-

---

[1] E numero plurali *βωμοί* omnino nihil efficiendum est, cum sequantur haec verba: *παίδων τῶν* ⟨*μετὰ*⟩ *Θησέως καὶ Φαληροῦ*. Cum Carolo Robert *μετὰ* inserendum est atque *ἡρώων καὶ παίδων* coniungendum; fieri nullo modo potest, ut *ἀγνώστων* referatur etiam ad *ἡρώων*.

[2] Satius erat numero singulari uti; nam etsi Theodorus Pluess ignorat, ceteros vix effugit Philostrati *βωμοί* pluralem mere rhetoricum esse, cf. *DLZ* l. l. 2954; Jaeger *GGA* l. l. 608 sq.

ßen Altar errichten, der noch jetzt Alexanders Altar heißt, und opferte dem unbekannten Gotte."[1] Neque de ara *ἀγνώστου θεοῦ* inscripta agitur neque omnino novum ignoti dei testimonium nacti sumus. Nam verba illa ignoti dei mentionem continentia, ut apud hodiernos auctores occurrunt[2], ita scripta in fontibus non sunt. Neque textus graeci codices neque Valerius neque versiones orientales vocem *ἄγνωστος θεός* vel simile quid exhibent, id quod mihi roganti affirmavit Fridericus Pfister in hisce quaestionibus peritissimus. Agitur de Sarapide, cuius nomen Alexander et incolae aeque ignorant; oraculo deinde deus ipse nominis cognoscendi facultatem dat. Itaque etsi non ignotum deum adhuc incognitum lucrati sumus, at certe anonymi novum exemplum invenimus, quod addas exemplis ab Eduardo Norden p. 57 collatis.

G De titulo Pergameno

Usque ad paucos abhinc annos ararum dis ignotis inscriptarum notitiam omnem debebamus testimoniis supra allatis, nullus vero titulus aetatem tulisse videbatur. Quo factum est, ut non mediocriter viros doctos vexaret lapis a. 1909 Pergami erutus, qui desideratam illorum numinum memoriam continere visus est. At Fortuna, qua est inconstantia et malitia, lapidem mutilum esse voluit atque id ipsum marmoris frustulum, quod summum in supplenda inscriptione momentum facit, terra obvolvit absconditque ita, ut rectene Hugo Hepding *θεοῖς ἀγν[ώστοις]* restituerit[3], lapide ipso diiudicari nequeat. Quam controversiam si solvere conamur, necesse est, ut quid aliud suppleri possit inquiramus atque argumenta perpendamus, quibus coniecturae aut firmentur aut refutentur.

---

[1] A. Ausfeld *Rhein. Mus.* LV 1900 p. 355 sq.; *Der griech. Alexanderroman* I 33.

[2] J. Lévy *Revue de l'hist. d. religions* LXI 1910 p. 165: „Alexandre s'adresse au Dieu inconnu."

[3] *Athen. Mitt.* XXXV 1910 p. 456.

In lapidis primo versu servatum est *ΘΕΟΙΣ ΑΓ* atque hastae verticalis finis inferior, in secundo et tertio nomen munusque dedicantis, sed ut utrumque facile ac certe restituitur, ita neutro de numinibus adoratis quicquam edocemur.



Eo quod litterae aequaliter atque congruenter in lapide distributae sunt, efficitur neque de ἁγν̣[οῖς] neque de ἁγί̣[οις] cogitari posse, quippe quae voces spatio minores sint. Θεοῖς ἀγ-γ[έλοις], quod ex analogia inscriptionis latinae DIIS ANGELIS (Öst. Jahresh. VIII 1905, Beiblatt p. 5) sibi finxerit aliquis, iure ab Adolfo Deissmann (Paulus p. 178 sqq.) improbatum est. Restant ergo verborum ἁγνός vel ἅγιος gradus superlativi, quorum prior in titulis honorariis saepius occurrit[1] ad supplendos titulos sacros minus idoneis. Ἁγνότατος ut deorum epitheton usurpatum mihi ex duabus tantum inscriptionibus innotuit:

1. CIG 6857 = Kaibel, EG 1089 v. 10: Μου[σῶν δῶρ]ον

---

[1] Gerlach *Griech. Ehreninschriften* p. 37; cf. *IG* V 1, 538 = Wilhelm *Sitz.-Ber. Berl. Akad.* 1913 p. 859.

ἀφ' [ἀγνοτ]άτ[ων], ubi Kaibel etiam de [ἀθαν]άτ[ων] cogitat.

2. Benndorf-Niemann, Reisen im südwestl. Kleinasien I 53 D 14 sq.: τῆς ἀγνοτάτης . . . Ἀρτέμιδος.

Alterum igitur exemplum et dubium est et poeticum, alterum aliter se habet, cum vox ἀγνότατος nomen deae praecedat. Relinquitur ergo ἁγιώτατος, quod cum saepius inveniatur[1], Ottoni Kern arrisit, qui θεοῖς ἁγι[ωτάτοις] scribendum esse censuit (Hermes XLVI 434 sq.); num recte, dubito. Nam si aram in Eleusinio inventam θεοῖς ἁγι[ωτάτοις] vel ἁγι[ωτάταις] inscriptam fuisse ponimus, titulum, cum nusquam θεοὺς ἁγιωτάτους nomine non addito inveniamus, ad Cererem et Proserpinam utpote summas Eleusinii deas referre cogimur, velut in titulo Laconico infra laudando. Tum vero aut dualem numerum aut certe articulum adhibendum fuisse recte Adolfus Deissmann l. l. contendit. Accedit aliud, quo quin de Cerere et Proserpina cogitemus impedimur. Optime enim Hugo Hepding monuit fieri vix potuisse, ut ara summis Eleusinii deabus posita paucis annis post aliis numinibus dedicaretur et in alio

---

[1] Desideratur dissertatio vocis ἅγιος et ἁγιώτατος usum cum paganum tum christianum illustrans. Nonnulla contulit Wobbermin *Religionsgeschichtliche Studien* (1896) p. 59 sqq. et Passow-Croenert s. v., adhibendi sunt etiam Link *De vocis 'sanctus' usu pagano* (Diss. Regim. 1910), Delehaye *Anal. Bolland.* XXVIII 1909 p. 145 sqq., Doelger ΙΧΘΥΣ I p. 180 sq. Ἅγιος et ἁγιώτατος de dis (vocem de rebus sacris usitatam hic non curo) praecipue inde ab aetate hellenistica usurpatur et inprimis ad deos orientales a Graecis quoque cultos spectat, cum antiquioribus temporibus verbo ἱερός usi sint Graeci. Epicurei magistrum colentes eum ἅγιον καὶ ἁγιώτατον καὶ ἵλεων vocabant (Philod. π. εὐσεβ. p. 96). Contra Arignotus ille Pythagoreus, quem 'sanctum' appellabant sectatores et amici, a Luciano *philops.* 29 ἱερός nominatur; qui scriptor haud scio an vocem ἱερός adhibuerit, ut verbum hellenisticum ἅγιος vitaret. Duo vocis ἁγιώτατος exempla adhuc neglecta hoc loco addam: Iulian. p. 389 A τῆς ἁγιωτάτης θεοῦ Δήμητρος, p. 378 C (in epistula ad Alexandrinos data) τὸν θεὸν τὸν μέγαν (exemplum effugit Brunonem Mueller de 'magno deo' disserentem, *Diss. Phil. Hal.* XXI 3 p. 362 sqq.) τὸν ἁγιώτατον Σάραπιν αἰδεῖσθε.

lapidis latere alia inscriptio incideretur, scilicet [τοῖς Ἀ]νέμοις Κασίγνωτος ἐπιβώμιος. Multo minus in ea offendimur, si ara incertis dis posita postea ad certorum deorum honorem insumpta est. Deinde si re vera ἁγιωτάτοις vel ἁγιωτάταις in lapide incisum fuisset, litterae Ω particulam horizontalem aeque atque in nomine ΚαπίτΩ[ν] te adhuc videre exspectares, cuius nullum vestigium apparet. Denique id argumentum proferam, quo quaestionem solvi posse persuasum habeo, titulos dico deorum epitheton ἁγιώτατος exhibentes, quorum quot mihi innotuerunt hic congestos habes:

1. Slavochorii (Laconiae) CIG 1449 = IG V 1, 594 (cf. Wide, Lak. Kulte 179; 331; Wobbermin l. l. 70): Ἡ πόλις Αὐρη[λί]αν Ἐπαφρώ, πῶλον τοῖν ἁγιωτάτοιν θεοῖν γενομένην, Δήμητρι καὶ Κόρῃ σεμνοπ[ρ]επ[ῶ]ς λιτου[ργ]ή[σ]ασα[ν] καὶ ἀξίως τῶν θεῶν, προσδεξαμ[έ]νης τὸ ἀνάλωμα τῆς τήθης αὐτῆς Κλαυδία[ς] Ἐπαφρ[οῦ]ς.

2. Spartae. Le Bas-Foucart 162d; Wobbermin l. l. 70; IG V 1, 599: [Ἡ πόλις] τὴν σεμνοτάτην καὶ φιλανθρωποτάτην Ἡράκλειαν Τεισαμενοῦ παρὰ τῇ ἁγιωτάτῃ Ὀρθίᾳ Ἀρτέμιδι ἱδρύσατο κτλ.

3. Ephesi. Wood, Discov. at Ephesos, Inscr. from the city 31 no. 9; Groag, Oest. Jahresh. X 1907 p. 293: Πόπλιον Οὐήδιον Παπιανὸν Ἀντωνεῖνον, τὸν κράτιστον, κληρονόμῳ χρησάμενον τῇ ἁγιωτάτῃ θεῷ Ἐφεσίᾳ Ἀρτέμιδι ἡ πατρὶς ἀνενεώσατο.

4. Ephesi. Benndorf, Forschungen in Ephesos I p. 211: νεωκόρο[ς τῆς] ἁγιω[τάτ]ης Ἀρτέμιδος.

5. Didymae. Wiegand, VII. vorl. Bericht, Abhandl. d. Berl. Akad. 1911 p. 63f. [Ἀ]γαθῇ τύχῃ. Ὁ προφήτης σου Δαμιανὸς ἐρωτᾷ· ἐπὶ (= ἐπεὶ) ἐν τῷ ἱερῷ σου καὶ πανθέῳ περιβωμισμῷ οὐδέπω τῆς ἁγιωτάτης σου ἀδελφῆς, τῆς πατρίου αὐτοῦ θεᾶς Σωτίρας Κόρης κτλ. 21sq.: ἱδρύσασθαι βωμὸν τῆς ἁγιωτάτης πατρίου αὐτοῦ θεᾶς Σωτίρας Κόρης κτλ.

6. Mileti. Wiegand, Sitz.-Ber. d. Berl. Akad. 1904 p. 87 no. 2

= Dittenberger, OGIS 756: *Οὔλπιον Κάρπον, τὸν προφήτην τοῦ ἁγιωτάτου Θεοῦ Ὑψίστου ὁ στόλος τῶν σωληνοκεντῶν τὸν ἴδιον εὐεργέτην διὰ πάντων.*

7. Mileti. Wiegand, l. l. no. 1 = Dittenberger l. l. 755: *τὸν ἱερέα τοῦ ἁγιωτάτου [Θεοῦ Ὑψί]στου Σωτῆρος Οὔλπιον Κάρπον βουλευτὴν ὁ στατίων τῶν κατὰ πόλιν κηπουρῶν τὸν ἴδιον εὐεργέτη[ν] ὑπὲρ τῆς ἑαυτῶν σωτηρί[ας].*

8. Copti. Weigall, Ann. d'Egypte VIII 1907 p. 49 = Preisigke, Sammelbuch griech. Urkunden aus Aegypten no. 1555: *Διὶ Ἡλίῳ μεγάλῳ Σαράπιδι καὶ τοῖς συννάοις θεοῖς ... διαδεξάμενος τὴν αὐτοῦ τοῦ ἁγιωτάτου Σαράπιδος γυμνασιαρχίαν κτλ.*

Ubique igitur praecedit adiectivum, nusquam voci *θεός* nudae adpositum occurrit, semper dei nomen postponitur. Quae cum ita sint, *θεοῖς ἁγιωτάτοις* si scribimus, soloecismum facimus. Quod equidem noluerim. Rectam Hugonis Hepding restitutionem recte acceperunt cum theologi tum philologi[1], neque quisquam ullum argumentum, quo infirmetur, adhuc protulit. Quodsi Hepding ipse nimis fere caute modesteque locutus est (et ea re Eduardum Norden commovit, ut non nisi in adnotatione p. 56, 1 coniecturae incertioris mentionem faceret), eum denuo perpensis ceteris coniecturis iisque improbabilitatis convictis iam confidenter suam ipsius tenere ab ipso viro docto compertum habeo. Atque eo duce iam DLZ l. l. p. 2958 sq. exposui, quid e novo testimonio Pergameno de dis ignotis a Graecis religiose cultis sequi videatur.

---

[1] A. Deissmann l. l.; Eduardus Schwartz de coniectura dubitare non videtur *GGA* 1911 p. 671; quodsi dicit „Für Paulus hat das trotz Act. Ap. 17, 23 keine Bedeutung; denn wenn etwas feststeht, so ist es das, daß er die Areopagrede nie gehalten hat", nemo qui Nordeni librum perlegit contradicet; Nachmanson *Nordisk Tidskrift* 1912 p. 153—157; Jalabert *Mélanges de la Faculté Orient. de l'Université de Beyrouth* V 1911/12 p. L sq.

H Οὐκ ἄγνωστος Φοῖβος θεός

(Pap. Giss. I 3)

Eduardum Norden, cum p. 55 sqq. de ignoto deo et de ignotis dis ageret, testimonium vocis *ἄγνωστος θεός* effugit, ex quo quamquam nihil de philosophorum et gnosticorum deo ignoto comperimus, attamen aliquem fructum percipere possumus. *Ἄγνωστος* in exemplo quod statim afferemus ad externam dei speciem, non ad numinis vim ac naturam spectare Ricardus Reitzenstein primus vidit (Neue Jahrb. 1913 p. 415 adn.): „der wohl bildlich dargestellte[1] Gaugott sagt *ἥκω σοι, ὦ δῆμε, οὐκ ἄγνωστος Φοῖβος θεός*, d. h. er ist ihnen in seiner Erscheinung wohl bekannt." *Οὐκ ἄγνωστος* ergo idem valere atque homericum *ἀρίγνωτος* (*ἀρίγνωτοι δὲ θεοί περ N* 72) recte Georgius Wissowa monet. Papyrus, in qua haec verba leguntur, non modo propter unam vocem *ἄγνωστος*, sed propter totius documenti indolem et argumentum digna videtur quaestione paulo ampliore. Quam hoc loco non habiturus essem, nisi ex ea quoque aliquod supplementum exspectarem studiis ab Eduardo Norden feliciter inauguratis addendum.

Pap. Giss. no. 3 (inventa Apollinopoli Heptacomiae, scripta a. 117 p. Chr. n.)[2]:

Column. I *Ἅρματι λευκοπώλωι ἄρτι Τραϊαν[ῶι] συνανατείλας ἥκω σοι, ὦ δῆμ[ε], οὐκ ἄγνωστος Φοῖβος θεὸς ἄνακτα καινὸν Ἁδριανὸν ἀγγελῶ[ν], ὧι πάντα δοῦλα [δι'] ἀρετὴν κ[αὶ] πατρὸς τύχην θεοῦ. χαίροντες τοιγαροῦν θύοντες τὰς ἑστίας ἀνάπτωμεν, γέλωσι καὶ μέθαις ταῖς ἀπὸ κρήνης τὰς ψυχὰς ἀνέντες γυμνασίων τε ἀλείμμασι· ὧν πάντων χορηγὸν τὸ πρὸς τὸν κύριον εὐσεβὲς τοῦ στρατηγοῦ [[καὶ]] φιλότιμόν τε τὸ πρὸς*

[1] De hac re cur aliter iudicandum esse putaverim, infra elucebit.

[2] Kornemann *Klio* VII 1907 p. 278 sqq.; *Griechische Papyri zu Gießen* I (1910) p. 15 sqq.; Reitzenstein *Neue Jahrb.* 1908 p. 365 sqq.; Wendland *Hellenistisch-römische Kultur*[2] p. 411; Blumenthal *Arch. f. Pap.-Forsch.* V p. 336 A. 7; Wilcken, ib. p. 249; *Grundzüge und Chrestomatie der Papyruskunde* I 1 p. 420; I 2 p. 571 no. 491.

Column. II [τὸν δῆμον vel ἡμᾶς. reliqua desunt].

Le roi est mort, vive le roi. Imperatorem Traianum mortuum esse et in caelum curru albis equis vecto ascendisse[1] nec non Hadrianum ei successisse comperimus. At quis est nuntius? Apollo ipse; non quod pagi deus est, sed quod Phoebus omnia videt et in caelo et in terra, ideo lucidus ascensionis testis prodit. Quae res ab interpretibus adhuc neglecta quanti momenti sit, statim elucebit, si narratiunculas, quae aliorum hominum in caelum ascensum testantur, examinaverimus. Quid quod iam in Romuli historiam fabularem irrepsit testis, qui eum in caelum ascendentem vidit, notissimus ille Iulius Proculus?[2] Deinde cum Augustus vita decessisset, Numerius

[1] Cf. Deubner *Röm. Mitt.* XXVII 1912 p. 8; Dieterich *Mithrasliturgie*[2] p. 143 sq., 204 sq. In universum conferas Rohde *Psyche* II p. 375 adn. 1; K. Hönn *Studien zur Geschichte der Himmelfahrt im Altertum*, Progr. Mannheim 1910, qui tamen id, quod mea interest, non respexit. Termino astronomico συναναιτείλας Ricardus Wuensch commotus est, ut Traianum cum Lucifero aequari putaret (cf. Deubner p. 8 adn. 6). Quod minus probabile videtur. Non cum certa stella aequari imperatorem, sed in universum cum sideribus comparari equidem credam, quippe quae comparatio et Graecis et Romanis consueta sit, cf. Dittenberger *Syll.*[2] 365: Ἐπεὶ ὁ νέος Ἥλιος Γάϊος Καῖσαρ Σεβαστὸς Γερμανικὸς συναναλάμψαι ταῖς ἰδίαις αὐγαῖς . . . ἠθέλησεν, ib. 376, 53 (Nero) νέος Ἥλιος ἐπιλάμψας τοῖς Ἕλλησιν, Kaibel *EG* 978 (Augustus) ἄστρον ἁπάσας Ἑλλάδος, Horat. *carm.* IV 5, 5 sqq. et alia exempla congesta a Riewald l. l. p. 314. Addendus est Seneca *apocol.* 4: 'qualis discutiens fugientia Lucifer astra, aut qualis surgit redeuntibus Hesperus astris, qualis, cum primum tenebris Aurora solutis induxit rubicunda diem, Sol aspicit orbem lucidus et primos a carcere concitat axis: talis Caesar adest, talem iam Roma Neronem aspiciet. flagrat nitidus fulgore remisso vultus et adfuso cervix formosa capillo'. Carolus Robert ad bibliothecae Ephesiae zophorum relegat, ubi imperatoris maiestas usque eo aucta est, ut ipse in Solis curru stet, Sol vero iuxta currum pedibus ingrediatur, cf. Heberdey *Öst. Jahresh.* VII 1904, Beiblatt p. 55 sq., qui recte explicat: „man wird kaum zweifeln können, daß hier in bewußter Absicht an Stelle des allschauenden Gottes der weltbeherrschende Kaiser gesetzt ist".

[2] Testimonia collegit Carter *Roscher Lex.* IV 199 sqq.; gravissima tantum citare possum. Liv. I 16: 'Proculus Iulius . . . gravis, ut traditur, quamvis magnae rei auctor, in contionem prodit. „Romulus" inquit

Atticus iuratus affirmavit sese eum sublimem abire vidisse.[1] Neque testis defuit, qui iuraret se Drusillam in deorum coetum intrantem suis oculis vidisse.[2] Et eundem hominem Seneca in apocolocyntosi testem finxit, qui Claudium quoque in caelum claudicantem viderit.[3] Non modo in Romanorum narrationibus,

. . „prima hodierna luce caelo repente delapsus se mihi obvium dedit" (sequuntur Romuli verba). „Haec . . . locutus sublimis abiit." Mirum, quantum illi viro nuntianti haec fidei fuerit'. Ovid. *fast.* II 497 sqq. (502: Romulus in media visus adesse via, et dixisse simul . . . 507: iussit. Et in tenues oculis evanuit auras). Plut. *Rom.* 28 ἄνδρα τῶν πατρικίων γένει πρῶτον ἤθει τε δοκιμώτατον αὐτῷ τε Ῥωμύλῳ πιστὸν καὶ συνήθη . . . Ἰούλιον Πρόκλον, εἰς ἀγορὰν προελθόντα καὶ τῶν ἁγιωτάτων ἔνορκον ἱερῶν ἁψάμενον εἰπεῖν ἐν πᾶσιν, ὡς ὁδὸν αὐτῷ βαδίζοντι Ῥωμύλος ἐξ ἐναντίας προσιὼν φανείη κτλ. Romulus se deum esse nuntiat: „Ἐγὼ δὲ ὑμῖν εὐμενὴς ἔσομαι δαίμων Κυρῖνος." Ταῦτα πιστὰ μὲν εἶναι τοῖς Ῥωμαίοις ἐδόκει διὰ τὸν τρόπον τοῦ λέγοντος καὶ διὰ τὸν ὅρκον. Plutarchus deinde similes Graecorum narrationes affert. [Aurel. Vict.] v. illustr. 2, 13: 'Iulius Proculus, vir nobilis, in contionem processit et iureiurando firmavit Romulum a se in colle Quirinali visum augustiore forma, cum ad deos abiret . . . huius auctoritati creditum est.' Dubium non videtur, quin tota haec de Romulo caelum versus erepto historiola a Graecorum fabulis duxerit originem.

[1] Dio 56, 46, 2 (Livia) δὲ δὴ Νουμερίῳ τινὶ Ἀττικῷ, βουλευτῇ ἐστρατηγηκότι, πέντε καὶ εἴκοσι μυριάδας ἐχαρίσατο, ὅτι τὸν Αὔγουστον ἐς τὸν οὐρανὸν κατὰ τὰ περί τε τοῦ Πρόκλου καὶ περὶ τοῦ Ῥωμύλου λεγόμενα (cf. adnotationem antecedentem) ἀνιόντα ἑωρακέναι ὤμοσε.

[2] Dio 59, 11, 4 Λίουιός τε τις Γεμίνιος βουλευτὴς ἔς τε τὸν οὐρανὸν αὐτὴν ἀναβαίνουσαν καὶ τοῖς θεοῖς συγγιγνομένην ὤμοσεν, ἐξώλειαν καὶ ἑαυτῷ καὶ τοῖς παισίν, εἰ ψεύδοιτο, ἐπαρασάμενος τῇ τε τῶν ἄλλων θεῶν ἐπιμαρτυρίᾳ καὶ τῇ αὐτῆς ἐκείνης· ἐφ' ᾧ πέντε καὶ εἴκοσι μυριάδας ἔλαβε. Cf. etiam adnotationem insequentem.

[3] Apocol. 1 sq.: 'Quid actum sit in caelo ante diem III. idus Octobris anno novo, initio saeculi felicissimi (cf. infra p. 44) volo memoriae tradere . . . haec ita vera. Si quis quaesiverit, unde sciam . . . non respondebo . . . Quis unquam ab historico iuratores (cf. Reitzenstein *Hellenistische Wundererzählungen* p. 81 adn. 2; erravit Mommsen, cum 'iurato res' legendum esse censuit, *Staatsrecht* II³ p. 362 adn. 2) exegit? Tamen si necesse fuerit auctorem producere, quaesito ab eo, qui Drusillam euntem in caelum vidit: idem Claudium vidisse se dicet iter facientem „non passibus aequis". velit nolit, necesse est illi omnia videre, quae in caelo aguntur (cf. infra p. 45): Appiae viae curator est, qua scis et divum Augustum et Tiberium Caesarem ad deos isse. hunc si interrogaveris, soli narrabit; coram pluri-

verum etiam in Graecorum tales testes occurunt. Unum tantum exemplum mihi praesto est, quod Lucianus in vita Peregrini exhibet; quae cum tanta imitationis et parodiae signa prae se ferat[1], haud scio an aliunde quoque testes ascensionem in caelum firmantes noti fuerint. Denique cum addo etiam Christi resurrectionem et ascensum testibus confirmata esse[2], Iustini apologetae vestigia premo, qui, ut Christi resurrectionem non prorsus incredibilem esse demonstraret, ad Graecorum mythos et imperatorum Romanorum consecrationem relegavit

---

bus nunquam verbum faciet. nam ex quo in senatu iuravit se Drusillam vidisse caelum ascendentem et illi pro tam bono nuntio (cf. infra p. 45) nemo credidit, quod viderit, verbis conceptis affirmavit, se non indicaturum, etiam si in medio foro hominem occisum vidisset. ab hoc quae tum audivi, certa clara affero, ita illum salvum et felicem habeam'. Cf. 5: 'in caelo quae acta sint, audite: fides penes auctorem erit'.

[1] Cap. 39 sq.: *ὡς ἐπειδὴ ἀνήφθη μὲν ἡ πυρά, ἐνέβαλε δὲ φέρων ἑαυτὸν ὁ Πρωτεύς* (sic Empedocles in Aetnae flammas sese iecisse fertur), *σεισμοῦ πρότερον μεγάλου γενομένου σὺν μυκηθμῷ τῆς γῆς* (alibi solis eclipsi vel aliis signis miris natura ipsa mortem divinorum hominum luget, cf. Usener *Kl. Schr.* IV 307 sq.), *γὺψ* (alibi aquila easdem partes tenet atque hic vultur, cf. Deubner, l. l.; Cumont *Rev. de l'hist. d. rel.* 62, 1910 p. 119 sqq.; Boll *Aus der Offenbarung Johannis* 1914 [*ΣΤΟΙΧΕΙΑ* I] p. 38, 4; 143; 146; Reitzenstein l. l. 21; 50) *ἀναπτάμενος ἐκ μέσης τῆς φλογὸς οἴχοιτο ἐς τὸν οὐρανὸν ἀνθρωπίνῃ μεγάλῃ τῇ φωνῇ λέγων „ἔλιπον γᾶν, βαίνω δ' ἐς Ὄλυμπον"* (symbolorum velut *ἔφυγον κακόν, εὗρον ἄμεινον* parodiam intellexerunt Wuensch et Dieterich *Mithrasliturgie*[2] l. l.) . . . *ἐπέστην τινὶ πολιῷ ἀνδρὶ καὶ νὴ τὸν Δί' ἀξιοπίστῳ τὸ πρόσωπον ἐπὶ τῷ πώγωνι καὶ τῇ λοιπῇ σεμνότητι, τά τε ἄλλα διηγουμένῳ περὶ τοῦ Πρωτέως καὶ ὡς μετὰ τὸ καυθῆναι θεάσαιτο αὐτὸν ἐν λευκῇ ἐσθῆτι μικρὸν ἔμπροσθεν καὶ νῦν ἀπολίποι περιπατοῦντα φαιδρὸν ἐν τῇ ἑπταφώνῳ στοᾷ κοτίνῳ τε ἐστεμμένον· εἶτ' ἐπὶ πᾶσι προσέθηκε τὸν γῦπα, διομνύμενος ἦ μὴν αὐτὸς ἑωρακέναι ἀναπτάμενον ἐκ τῆς πυρᾶς*. Uterque auctor, et Seneca et Lucianus (de quo inprimis conferendus est Reitzenstein l. l. p. 50), consecrationem in parodiam vertentes, testem introducunt. Fortasse etiam alius utriusque lusus facetus comparari potest: de apotheosi agitur. Apocolocyntosim efficit Seneca, et Lucianus statim in primo capite et ipse alludens ad vocem *ἀποθέωσις* de Peregrino dicit: *καὶ νῦν ἐκεῖνος . . ἀπηνθράκωται*.

[2] Proximum accedit Matth. 28, 2 ubi *ἄγγελος κυρίου καταβὰς ἐξ οὐρανοῦ* testis est. Etiam Apollo noster caelo descendit testimonii causa.

atque testimonii eorum meminit, qui iureiurando se divos sublimes abisse testati sunt.[1]

Ex exemplis modo allatis patet, quanti veteres testimonia imperatorum ascensionem confirmantia aestimaverint.[2] At quantopere illis iuratoribus, senatoribus sive fide dignis sive pecunia emptis, praestat Apollo Traiani gloriam nuntians! Num testis clarior et fide dignior investigari potuit, quam oraculorum deus, quam Phoebus, qui omnia videt et in terra et in caelo? Is qui una cum divo Traiano ascendit in caelum, descendit ut testimonium diceret.[3]

Iam postquam de argumento priorum versuum egimus, ad genus dicendi transeamus. Apollo haud aliter loquitur ac deus prologus Euripideus. Quam thesim priusquam exemplis allatis stabiliam, statim alteram adiungam. Apollo simillimum in modum loquitur ac σωτῆρες illi, quorum orationes Eduardus Norden explicavit („Ein soteriologischer Redetypus"). Ac primum quidem de dis prologis disserendum est cum Apolline papyri nostrae comparandis.

---

[1] Apol. 21: *τοὺς ἀποθνήσκοντας παρ' ὑμῖν αὐτοκράτορας, οὓς ἀεὶ ἀπαθανατίζεσθαι ἀξιοῦντες καὶ ὀμνύντα τινὰ προάγετε ἑωρακέναι ἐκ τῆς πυρᾶς ἀνερχόμενον εἰς τὸν οὐρανὸν τὸν κατακαέντα Καίσαρα*, cf. Geffcken *Zwei griech. Apologeten* p. 28. Tatian. *πρὸς Ἕλληνας* 10: *πῶς δὲ ὁ τεθνεὼς Ἀντίνοος μειράκιον ὡραῖον ἐν τῇ σελήνῃ καθίδρυται; τίς ὁ ἀναβιβάσας αὐτόν, εἰ μή τι καὶ τοῦτον ὡς βασιλέα μισθοῦ δι' ἐπιορκίας τις τοῦ θεοῦ καταγελῶν εἰς τὸν οὐρανὸν ἀνεληλυθέναι φήσας πεπίστευται κᾆτα τὸν ὅμοιον θεολογήσας τιμῆς καὶ δωρεᾶς ἠξίωται*; Tertullian. *de spect.* 30: 'ubi exultem spectans tot et tantos reges, qui in caelum recepti nuntiabuntur, cum ipso Iove et ipsis suis testibus in imis tenebris congemescentes', cf. etiam *ad nat.* I 10.

[2] Apte Georgius Wissowa cum hac imperatorum consecratione sanctorum canonizationem comparat, ubi non modo advocatis diaboli et dei, sed etiam miraculorum testibus opus est (cf. de Moy apud Wetzer-Welter *Kirchenlexikon*[2] II p. 152).

[3] *Οὐδεὶς ἀναβέβηκεν εἰς τὸν οὐρανὸν εἰ μὴ ὁ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ καταβάς*, Joh. ev. 3, 13. Nonne haec verba videntur contra paganos dicta esse, qui tot in caelum ascendere viderint? Totus sermo irae et incusationum plenus est, cf. Norden p. 299.

Exordia prologorum et Euripidis et imitatorum cum initio papyri conferas velim haec[1]:

Eurip. Hec. 1 sqq.: Ἥκω νεκρῶν κευθμῶνα καὶ σκότου πύλας λιπών, ἵν' Ἅιδης χωρὶς ᾤκισται θεῶν, Πολύδωρος, Ἑκάβης παῖς κτλ.

Ion 1 sqq.: Ἄτλας ... ἔφυσε Μαῖαν, ἥ μ' ἐγείνατο Ἑρμῆν ... Ἥκω δὲ Δελφῶν τήνδε γῆν κτλ.

Troad. 1 sq.: Ἥκω λιπὼν Αἴγαιον ἁλμυρὸν βάθος πόντου Ποσειδῶν κτλ.

Bacchae 1 sqq.: Ἥκω Διὸς παῖς τήνδε Θηβαίων χθόνα Διόνυσος ... μορφὴν δ' ἀμείψας ἐκ θεοῦ βροτησίαν πάρειμι κτλ.

Iam scholiasta ad Eurip. Troad. 1 sq. adnotavit de initio Euripidi consueto agi, quod alii saepius imitati sunt et interdum etiam parodice laudaverunt. Velut Charmus piscem eadem fere loquentem fecit atque Euripidis Neptunum, cf. Athen. I 4 A. Menander quoque in Nauclero imitatus est Euripidem, cf. Athen. XI 474 B = Kock frg. 348: ἥκει λιπὼν ἁλμυρὸν βάθος. In aliis prologis derivatis ab Euripideis vox ἥκω non iam usurpatur, at reliqua eodem modo progrediuntur, ita ut deus appareat, dicat quis sit, pronuntiet quam ob rem venerit, interdum etiam de externa sua specie ac figura verba faciat, praesertim cum non personam sui propriam induerit.[2] Proxime ad Apollinem omnia videntem omniaque scientem accedunt prologi Ἀήρ et Ἔλεγχος, qui tamen non voce ἥκω, ut prologi

[1] Plurimum debeo viris doctis, qui de prologis egerunt, etsi id ipsum, quod mea maxime refert, non presserunt; cf. Dziatzko *Über die plautinischen Prologe*, Progr. Luzern 1867; Frantz *De comoed. Att. prologis*, Diss. Argent. 1891; Leo *Plautin. Forsch.*[2] p. 212; 238 sq.; J. ab Arnim *De prolog. Euripideorum arte et interpolatione* Diss. Gryphiswald. 1882 p. 82; 88 sq.; E. Mueller *De Graec. deorum partibus tragicis* RGVV VIII 3 p. 333.

[2] Velut Liber in Bacchis (cf. supra μορφήν τ' ἀμείψας κτλ.) re vera ἄγνωστος esset, nisi statim ipse nomen suum pronuntiaret; de sua propria specie ac figura Φόβος disserit, cf. eius verba quae in contextu p. 40 citantur.

Euripidei et Apollo papyri nostrae, utuntur, sed verbis *ἐγώ εἰμι*, de quibus videas infra. Alios prologos huc facientes addo:

Philemon frg. 91 Kock: *ὃν οὐδὲ εἷς λέληθεν οὐδὲ ἓν ποιῶν οὐδ' αὖ ποιήσων, οὐδὲ πεποιηκὼς πάλαι, οὔτε θεὸς οὔτ' ἄνθρωπος, οὗτός εἰμ' ἐγώ, Ἀήρ, ὃν ἄν τις ὀνομάσειε καὶ Δία· ἐγὼ δ', ὃ θεοῦ 'στιν ἔργον, εἰμὶ πανταχοῦ ἐνταῦθ' ἐν Ἀθήναις, ἐν Πάτραις, ἐν Σικελίᾳ, ἐν ταῖς πόλεσι πάσαισιν, ἐν ταῖς οἰκίαις πάσαις, ἐν ὑμῖν πᾶσιν. οὐκ ἔστιν τόπος, οὗ μή 'στιν Ἀήρ. ὁ δὲ παρὼν ἁπανταχοῦ πάντ' ἐξ ἀνάγκης οἶδε πανταχοῦ παρών.*

Totum locum exscripsi, ut eluceret, quales praecessores habuerit Apollo papyri, qui et ipse de rebus terrenis et caelestibus testatur.

Menander frg. 545 K.: *Ἔλεγχός εἰμ' ἐγώ κτλ. . . . πάντα δ' εἰδὼς καὶ σαφῶς διεξιών κτλ.*

Philyllius I p. 784 K.: *βούλεσθε δῆτ' ἐγὼ φράσω, τίς εἰμ' ἐγώ; ἡ τῶν προτενθῶν Δορπία καλουμένη.*

Frg. adesp. 154 K. III p. 439: *ἀμορφότατος τὴν ὄψιν εἰμὶ γὰρ Φόβος πάντων ἐλάχιστον τοῦ καλοῦ μετέχων θεός* (cf. p. 39 adn. 2).

In Romanorum prologis et illud *ἥκω* latine versum, et verborum *ἐγώ εἰμι* similia invenimus:

Plautus, Amph. 17 sqq.: Nunc cuius iussu venio et quam ob rem venerim dicam, simulque ipse eloquar nomen meum. Iovis iussu venio, nomen Mercurio est mihi.

Aulul. 1 sqq.: Ne quis miretur, qui sim, paucis eloquar: ego Lar sum familiaris ex hac familia, unde exeuntem me aspexistis.

Rudens 1 sqq.: Qui gentes omnes mariaque et terras movet eius sum civis civitate caelitum. ita sum, ut videtis, splendens stella candida, signum quod semper tempore exoritur suo hic atque in caelo: nomen Arcturo mihi.

Trinumm. 6 sqq.: Nunc igitur primum quae ego sim

et quae illaec siet, huc quae abiit intro, dicam, si animum advortitis. primum mihi Plautus nomen Luxuriae indidit, tum hanc mihi gratam esse voluit Inopiam.

Cistellaria 144 sq.: mihi Auxilium est nomen.

Ad illud ἥκω in prologis usitatum faciunt verba etiam eorum prologorum, qui non a dis repraesentantur, velut Terentii Hec. 1 sqq.: 'Orator ad vos venio ornatu prologi, sinite exorator sim' et Heautontim. 2: 'quod veni, eloquar' et ignoti poetae versus (Cic. Tusc. I 16, 37): 'Adsum atque advenio'.

Etiam prologi illi recentiores, qui paucis ante annis e papyro in lucem prodierunt, idem genus dicendi servant:

I. Ἔρως [Ἀφρο]δίτης υἱὸς ἐπιεικὴς [ν]έος
νέος ἐ[πιεικ]ὴς υἱὸς Ἀφροδίτης Ἔ[ρως]
ἐλήλυθ[α ἀ]γγελῶν τοιοῦτο πρᾶγμά τι κτλ.

II. ἱερὸς ὁ δῆμος· ἡ λέγουσ' ἐγὼ Κ[ύ]πρις
ἐν τῶι τόπωι δὴ τῶνδε δι' ἐμοῦ πρᾶγμά τι
γεγονός, δι' ἧς ἅπαντα γίνεται κα[λά,
ἥκω φράσουσα δεῦρο κτλ.

(Jouguet, BCH XXX 1906 p. 123 sqq.; Michel, De fabularum Graecarum argumentis metricis, Diss. Giss. 1908 p. 37 sq.; Koerte, Hermes XLIII 1908 p. 38 sqq. Arch. f. Pap.-Forsch. VI 1913 p. 88 sqq.; Demiańczuk, Suppl. com., Cracoviae 1912 p. 108).

Quodsi Apollo noster sese nominat οὐκ ἄγνωστος, hoc quoque in comparationem vocari potest cum prologis; ibi etsi non eadem vox invenitur, attamen similes praesto sunt, cf. Eurip. Hippol. 1 sq.: Πολλὴ μὲν ἐν βροτοῖσι κοὐκ ἀνώνυμος θεὰ κέκλημαι Κύπρις, οὐρανοῦ τ' ἔσω (quem locum imitatus est Ocypodis auctor, Ps. Lucianus Ocyp. 1: Δεινὴ μὲν ἐν βροτοῖσι καὶ δυσώνυμος Ποδάγρα κέκλημαι, cf. Joh. Zimmermann, Luciani quae feruntur Podagra et Ocypus p. 69).

Apte etiam id comparatur, quod Amphitruo de se dicit, Eurip. Hercules 1 τίς τὸν Διὸς σύλλεκτρον οὐκ οἶδεν βροτῶν; nec non Menandri Ἔλεγχος apud Lucianum, ψευδολ. 4: θεὸς οὐχ ὁ ἀσημότατος τῶν ἐπὶ σκηνὴν ἀναβαινόντων.

Apollinis partes dis prologis simillimas esse exempla supra allata evicerunt. Non ita confidenter accedo ad alteram quaestionem eamque perdifficilem, scilicet de ratione, quae intercedit inter deorum prologos et orationes illas ab Eduardo Norden p. 188sqq. 298sqq. explicatas. Nam eas quoque similitudinem quandam habere cum Apollinis verbis vix negari potest. Audiamus sermonum initia:

Ἐγώ ὁ θεός εἰμι, ἢ θεοῦ παῖς ἢ πνεῦμα θεῖον· ἥκω δέ· ἤδη γὰρ ὁ κόσμος ἀπόλλυται, καὶ ὑμεῖς, ὦ ἄνθρωποι, διὰ τὰς ἀδικίας οἴχεσθε. ἐγὼ δὲ σῶσαι θέλω, καὶ ὄψεσθέ με αὖθις μετ' οὐρανίου δυνάμεως ἐπανιόντα (Poemandres, cf. Norden p. 188sq.).

Ἐγὼ γὰρ ἐκ τοῦ θεοῦ ἐξῆλθον καὶ ἥκω· ἐγώ εἰμι ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ ὁ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ καταβάς· οὐδὲ γὰρ ἀπ' ἐμαυτοῦ ἐλήλυθα, ἀλλ' ἐκεῖνός με ἀπέστειλεν (Joh. evang. 8, 42; Norden p. 189).

Ἐγώ εἰμι ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ ὁ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ καταβάς (Simon Magus, Norden p. 190). Alia apud Nordenum p. 194 et p. 300.

Qui nuntii cum genere dicendi et deorum prologi vicibus fungentium et Apollinis nostri quodammodo cohaerere videntur. Quaeritur, utrum fortuita nulliusque momenti habenda sit similitudo, an aliqua necessitudo inter exempla ceteroquin admodum differentia intercedat. Illas orationes ab ipsis prologis pendere nemo putabit; at fortasse exempla praesto sunt media inter prologos et illos nuntios collocanda? Ea dico, quae quoad genus dicendi aperta prologi vestigia praebent et quoad argumentum nuntium mere sacrum continent? Tale exemplum nactus esse mihi videor, scilicet epigramma Artemidori Pergaei, qui cum tertio a. Chr. n. saeculo Priapi cultum Theram transtulisset, ipsum deum loquentem fecit haec:[1]

---

[1] Kaibel *EG* 807; *IG* XII 3, 421c; Hiller von Gaertringen *Thera* III 89sqq.; Usener *Der heilige Tychon* p. 27 adn. 2.

Ἥκω Πρίαπος τῇιδε Θηραίωμ πόλει[1]
ὁ Λαμψακηνὸς πλοῦτον ἄφθιτομ φέρων.
[εὐεργέτη]ς πάρειμι καὶ παραστάτης
[πᾶσ]ιν πολίταις τοῖς τ' ἐνοικοῦσιν ξένοις.

Quae verba quantopere prologorum dictionis similia sint, patet; neque latet, qua de causa idem genus dicendi adhiberi potuerit: in utrisque agitur de deorum epiphania. Tragoediae genus dicendi tantam habuit auctoritatem, ut etiam alibi, cum deus vel divus nuntius appareret, hoc similem in modum atque in prologis enuntiaretur.

Artemidori versus, si argumentum quoque spectamus, intercedunt inter deorum prologos et servatorum illorum sermones. Quid enim aliud Priapus profitetur, nisi sese ad homines venisse, ut eis saluti esset? Σωτῆρες illi sane aegre cum deo obsceno componuntur, nihilominus componendi sunt utrorumque sermones. Priapus edisserit, quid boni hominibus facturus sit, et deos prologos beneficia sua hominibus pronuntiasse e Plauto comperimus (Amph. 41): 'ut alios in tragoediis vidi, Neptunum, Virtutem, Victoriam, Martem, Bellonam commemorare quae bona vobis fecissent' (cf. Leo l. l.). Quia di omnia scientes, et praeterita et futura, homines edocere possunt, ideo ad mortales loquuntur, quippe qui prologi nuntium pro certo habere debeant (Arnim l. l. 88 sq.). Et quia in papyro nostra bonus nuntius hominibus ferendus est, ideo Apollo, qui omnia videt, apparet. Re vera evangelium pronuntiat deus, cum consecrationem imperatoris mortui testatur et novum mundi dominum proclamat. Ipsa vox εὐαγγέλιον, quae de Augusti regno in titulo Prienensi notissimo[2] et de honoribus divi Septimii eiusque filiorum in titulo Attico[3] et de C. Iulio Vero Ma-

[1] Versum ad Baccharum initium compositum esse Carolus Robert monet.

[2] Dittenberger *OGIS* 458; *Inschriften von Priene* 105; Wendland *Z. f. NT. Wiss.* V 1904 p. 335 sqq.; Dieterich *Kl. Schr.* 195; 524; Deissmann *Licht vom Osten*[3] 276 sq.

[3] *IG* III 10 = [2] 1081. Vocem εὐαγγέλιον in priore editione nondum restitutam ingeniose supplevit Kirchner v. 5 sq.: βουλὴ συνήχθη ἐπὶ τοῖς

ximo in papyro recentiore[1] usurpatur, hic non occurrit, sed haud scio an subaubienda sit in verbis *ἄνακτα καινὸν Ἀδριανὸν ἀγγελῶν*. Laetum nuntium ab Apolline allatum cum gaudio accipit populus, qui secundas in papyro partes tenet: *χαίροντες τοιγαροῦν θύοντες κτλ.* Miror quod Ernestus Kornemann vocem *χαίροντες* Apollini attribuit, postquam Udalricus Wilcken et Ricardus Reitzenstein verum iam viderunt. Nonne optime sententia progreditur, si laetus nuntius populi laetitiam excitat? Liceat simile exemplum proferre, quo illorum virorum doctorum iudicium stabilitur. Iam supra ad Senecae apocolocyntosim relegavi cum papyro comparandam. Quid quod in eius capite 4, postquam Apollo novum saeculum Claudio mortuo et Nerone imperatore praedixit[2], laetum nuntium populus summo cum gaudio accipit? „Claudium autem iubent omnes *χαίροντες, εὐφημοῦντες ἐκπέμπειν δόμων*“ (Eurip. Cresphontes, Nauck TGF² 449), cf. cap. 5 „gaudium publicum“, cap. 12 „omnes laeti hilares“. Qua analogia prorsus vetamur Ernesto Kornemann assentiri, neque comparatio eo minuitur, quod gaudium publicum Claudii morte potius quam novi imperatoris amore effectum est; hoc enim saturae proprium est.

Haud scio an alia quoque Senecae verba in comparationem vocare liceat cum rebus ad apotheosim facientibus. Phoebus Traiani ascensionem in caelum eam ob causam testatur, quod omnia videt (cf. supra p. 35; 38). Et Seneca Appiae viae curatorem ut testem adhibet, quod „necesse est illi omnia videre

---

[εὐαγγ]ελίοις, ἀναδειχθέντος [Αὐτοκράτορος Καίσαρος Ποπλίου Σεπτιμίου Γέτα Εὐσεβοῦς Σεβαστοῦ] κτλ.; tituli notitiam debeo Friderico Hiller de Gaertringen, qui qua est benignitate plagulas inspiciendas mihi suppeditavit.

[1] Deissmann l. l. 277; Preisigke *Sammelbuch griech. Urkunden aus Aegypten* no. 241.

[2] Non nihil interest cum Senecae satura conferre papyrum Oxyrh. VII 1021 = Wilcken *Chrestomatie* no. 113, qua et ipsa de Claudio mortuo et de Nerone novo imperatore agitur.

quae in caelo aguntur" (cap. 1, cf. supra p. 36 adn. 3). Apollinis nuntium modo 'evangelium' nominavi relegans ad titulos, ubi vox εὐαγγέλιον usurpatur. Et Seneca de teste, qui Drusillam caelum ascendentem vidit, dicit „illi pro tam bono nuntio nemo credidit" (cf. p. 37 adn.). Nonne documentis velut papyro nostra comparatis multo clarius elucet, quantopere Senecae apolocyntosis apotheoseos parodia vocanda sit?

Restat ut de totius papyri natura dicam, quae viros doctos valde vexavit. Rectissime Udalricum Wilcken iudicasse de fabula scaenica cogitantem (Chrestom. l. l., cf. p. 34 adn. 2) persuasum habeo. Cui eo potius me addicam, cum tragicae dictionis vestigia in verbis Apollinis primas partes tenentis detexisse mihi videar. Deinde haud aliter ac Wilcken secundas partes Δήμῳ attribuendas esse puto, praesertim cum primae Demi voces optime concinant cum verbis, quae Seneca in apolocyntosi populum loquentem facit (cf. supra p. 44). Denique quod Wilcken putat non nisi initium fabulae paulo maioris servatum esse, etiam in hac re ei assentior, quippe qui Apollinem papyri „non ignotum deum" gemellum dei prologi agnoverim.

I ... ἐπ' ἀγνώστοις ἐπιλοιβαί

Novum de dis ignotis testimonium, cuius notitiam insigni Eduardi Norden benignitati debeo, in lucem prodisse videtur in hymnis, quorum fragmenta in papyris Chicagoensibus agnoverunt Goodspeed, Powell, Hunt. Non modo propter 'ignotorum' mentionem, sed etiam ut omnino virorum doctorum animi advertantur in nova haec hymnicae poeseos documenta, exscribam id, quod *Classical Review* XXVIII 1914 p. 143 de papyrorum argumentis legitur: „They appeared to be from a collection of Hymns, perhaps of the second or first century B. C.: 1) from a Hymn to Cyprus, perhaps with a reference to the deified Arsinoe, wife of Ptolemy Philadelphus: it was probably not from the lost poem of Callimachus on the marriage of Ptolemy and Arsinoe, nor by Posidippus. 2) From a Hymn

to Apollo, with a description of Egypt, like Theocr. XVII, and perhaps a reference to the attack of the Gauls on Delphi in 279: the ending *ἐπ' ἀγνώστοις ἐπιλοιβαί* was a fresh instance of *θεοὶ ἄγνωστοι*. 3) One on the story of Andromeda, which might have been the original of the Epyllium in Manilius v. 540 sqq. 4) From a Hymn to Isis, in a mixture of hexameters and scazons. There were others, but the whole collection was mutilated."

Si re vera [*θεοῖσιν*] *ἐπ' ἀγνώστοις ἐπιλοιβαί* supplendum est, ut cum Nordeno putaverim, quaestio oritur, quomodo di ignoti cum Apolline coniuncti fuerint. Sed ne audacior sim, de hac re coniecturam proferre iam nolo; satius erit papyrorum editionem exspectare ac tum demum in cultum inquirere, cum de textu constiterit.

Appendix I

Καλλίνικος

Vox *Καλλίνικος* Herculis epitheton ornans saepius usurpatur inde a notissimo illo *τήνελλα καλλίνικε*, quam acclamationem ab Archilocho receptam potius[1] quam inventam esse censentes vix erramus. Exempla quae Lorentz, Drexler, Hoefer in Roscheri Lexic. II 927 congesserunt non exscribo, uno alterove autem facere non possum quin utar ad illustrandum illud epigramma, de quo supra (p. 9 sqq.) dixi; deinde nova quaedam exempla additurus sum, denique nonnullas observationes prolaturus, quae ad historiam vocis *Καλλίνικος* spectant.

Herculi in epigrammate supra laudato epitheton Callinici inditum est, quia contra omnia monstra pugnans victor evasit eamque ob rem aptus videbatur, qui etiam mala prohiberet arceretque. Est igitur Hercules Callinicus quasi gemellus Herculis Alexicaci, et re vera ab Aelio Aristide alterum epitheton

[1] Pari Herculem antiquitus cultum esse constat, cf. Rubensohn *Athen. Mitt.* XXVI 1901 p. 197. Tituli quatenus video unum tantum Callinici exemplum exhibent recentiori aetati, scilicet saeculo a. Chr. n. primo attribuendum, *IG* XII 5, 1 no. 234.

cum altero coniungitur in hymno soluta oratione composito[1] (II p. 328 K.): *αἱ τοίνυν ἐπωνυμίαι Καλλίνικός τε καὶ Ἀλεξίκακος ἡ μὲν μόνῳ θεῶν* (de qua re cf. infra), *ἡ δ' ἐν τοῖς πρώτοις δέδοται.* De vi ac sententia epitheti Callinici gravissimus testis est Artemidorus II 37 p. 140 H.: *Ἡρακλέα μὲν ἰδεῖν αὐτὸν ἢ ἄγαλμα αὐτοῦ πᾶσι τοῖς εὐπροαιρέτως καὶ κατὰ νόμον ζῶσιν ἀγαθόν, καὶ μάλιστα ἐὰν πρός τινων ἀδικῶνται· ἀεὶ γὰρ ὁ θεὸς ὅτε ἦν ἐν ἀνθρώποις ἐπήμυνε τοῖς ἀδικουμένοις καὶ ἐτιμώρει. τοῖς δὲ παρανομοῦσι καὶ τοῖς ἄδικόν τι πράττουσι πονηρὸς ὁ θεὸς διὰ τὸν αὐτὸν λόγον. ἀγαθὸς δὲ τοῖς ἐπὶ ἀγῶνα[2] ἢ δίκην ἢ μάχην τινὰ πορευομένοις. Καλλίνικός γὰρ ὁ θεὸς καλεῖται.*

Nova exempla, Roscheri Lex. l. l. addenda, proferam haec: Luciani deor. dial. 16: *εἰπέ μοι, ὦ Καλλίνικε* (sic Diogenes Herculis simulacrum adfatur). Titulum Erythraeum (BCH IV 1880 p. 159 no. 8, cf. Dittenberger OGIS ad no. 53): [*Καλλίν*]*εικον Ἡρακλέα.* Titulum Aegyptium (JHS XXI 1901 p. 290 no. 11 = Ditt. OGIS no. 53): *Ἀπόλλωνι Ὑλάτηι, Ἀρτέμιδι Φωσφόρωι, Ἀρτέμιδι Ἐνοδίαι, Λητοῖ Εὐτέκνωι, Ἡρακλεῖ Καλλινίκωι Ἀπωλλώνιος διοικητής.* Iuliani conviv. p. 325 A.: *τοῦ Καλλινίκου τοὐμοῦ βασιλέως, οὗ θεράπων ἐγὼ καὶ ζηλωτὴς ἐγενόμην.* Etiam cum Dioscorus poeta Aegyptius saec. p. Chr. n. VI stratiarchum Callinicum encomio honoraturus esset, Hercule tamquam prototypo Callinici usus est (Maspéro, Revue d. étud. Grecques XXIV 1911 p. 448):

1 sq. *Ὕμνον*[3] *ἀναστήσαιμι χοροστολίης σέο δόξης*
τοῦ πολυκυδήεντος Καλλινίκου στρατιάρχου ...

9 sq. *τοὔνεκα μὲν καλέω σε πανάλκιμον Ἡρακλῆα*
ὅς ῥα καμὼν πόρε πᾶσιν ἐλευθερίης παναρωγήν ...

---

[1] Paeane quoque a vocibus *Ἰὴ Παιὰν Ἥρακλες Ἀσκληπιέ* incipiente Herculem celebravit, ubi Hercules *ὁ Καλλίνικος ἅμα τῷ Σωτῆρι* coniunctus erat (II p. 330 K.).

[2] Quae res optime illustratur Heliodori *Aethiop.* l. IV capite 16 (p. 115 B.).

[3] De Dioscori hymno cf. Wuensch *P-W.* IX p. 173.

18 *οὕτως ἄμμιν ἵκανες, καλλίνικος στρατιάρχης.*

Aristides loco supra laudato omnium deorum unum Herculem epitheto Callinici ornari enuntiaverat; quod eum in universum recte dixisse nobis quoque concedendum est. Nam quod in Euripidis Bacchis Liber pater *Καλλίνικος* vocatur (v. 1145 sqq., cf. 1161), hoc poetice ab altero ad alterum deum translatum est, neque tamen ex illis verbis concludere licet Liberum a sectatoribus Callinicum vocatum et cultum fuisse. Parum constat de titulo Mytilenis invento IG XII 2, 127: *Καλλίνεικον Ἥλ[ιον?] | Πομπήϊος Ἤθικος.* Paton ipse in add. p. 139 dicit „valde dubito. Multo probabilius est *Καλλίνεικον* esse nomen hominis". Si re vera de Sole agitur, haud scio an cogitandum sit de versione Graeca nominis latini Solis Invicti. Quod plerumque voce *Ἀνείκητος* exprimitur; sed ut in titulis latinis et Hercules victor et Hercules invictus (Wissowa[2] 272; 275; 278), in Graecis *Ἡρακλῆς Καλλίνικος* et *Ἡρακλῆς Ἀνείκητος* (Athen. Mitt. XXXVII 1912 p. 29 adn. 1) occurrunt, ita *Ἥλιος* quoque etiam *Καλλίνικος* vocari potuit. Nihilominus hominis nomen praeferendum videtur, quoniam adiectivum *καλλίνικον*, nomini dei *Ἥλ[ιον]* antepositum, offensioni est neque de tituli tempore satis constat.

Denique quod in scriptis Hermeticis summus deus *Καλλίνικος* audit[1], nescio unde hoc fluxerit. Aut tritum Herculis epitheton usurpatum est ad augendam summi numinis gloriam, aut, cum vox inveniatur in encomio imperatorum ac deus ipse *βασιλεύς* nominetur (cf. adn. 1), spectat ad cognomen regium *Καλλίνικος*. Nam inde ab aetate, quam hellenisticam vocamus, Callinici cognomen regibus Seleucidarum aliisque inditum esse nemo nescit. Iam quaestio oritur, utrum cognomen regium

---

[1] Reitzenstein *Poimandres* XVIII 9 p. 357 sq.: *ἡκέτω τοίνυν ὁ μονοσουργὸς πρὸς τὸν μέγιστον βασιλέα τῶν ὅλων θεόν, ὃς ἀθάνατος μέν ἐστι διὰ παντὸς ⟨πρυτανεύων⟩ ἀΐδιός τε καὶ ἐξ ἀϊδίου τὸ κράτος ἔχων, Καλλίνικος ⟨δὲ⟩ πρῶτος, ἀφ' οὗ πᾶσαι αἱ νῖκαι εἰς τοὺς ἑξῆς φέρονται διαδεξαμένους τὴν Νίκην.*

seiungendum sit a nomine Callinici privatis hominibus saepissime imposito[1], necne. Nomen Callinici hominibus privatis inditum non necessario ad Herculem referendum esse etsi concedo (cf. adn. 1), attamen aliter de cognomine regibus imposito iudicandum esse puto, quippe quod proxime accedat ad cognomina illa sacrae notionis velut *Εὐεργέτης*, *Σωτήρ*, *Ἐπιφανής* alia. Cum hisce iam Plutarchus, Coriol. 11 cognomen *Καλλίνικος* comparavit. Ut Hercules, fortitudinis virilis exemplar, omnes hostes superavit, ita rex, utpote deorum simillimus, eodem epitheto ornatur.[2] Haud aliter Hadrianus quoque Nicomediae *Ἡράκλιος Καλλίνεικος* audivit, ubi comparatio cum Hercule, quem proavum colebat, in propatulo est.[3]

Epitheti Constantino impositi vim singularem nemo non videt: is *Καλλίνικος* vocatur, quod eo imperante religio christiana victrix e discrimine evasit.[4] Martyres denique, qui fidei

[1] E. Sittig *Diss. Phil. Hal.* XX 1 p. 121 nomen *Καλλίνικος* a theophoris segregavit, minus recte autem mihi disputasse videtur eo, quod ad firmandam suam sententiam nomen *Ἀλεξίκακος* adhibuit et hoc modo ratiocinatus est: „Etenim si illud ad deum pertineret, quae esset causa, cur non nomen quoque *Ἀλεξίκακος* aliaque hominibus imposita essent?" Callinicum sane unus quisque Graecus filiolum appellare potuit Herculis etiam immemor; eo enim nomine imposito magica quadam vi puero victoriam in omnibus vitae bellique laboribus et aerumnis exoptavit, neque aliter nominibus velut *Ἀλεξήνωρ*, *Ἀλέξανδρος* similibus uti ei licebat. Quis autem, quaero, hominem appellare potuit *Ἀλεξίκακον*? Nonne dis solis tantum potestatis proprium est, ut *ἀλεξίκακοι* esse possint? Haec ergo causa est, cur nemo hominum Alexicaci nomen receperit, multi autem Callinici.

[2] Cf. Lucian. *Zeux.* 11: *οἱ Μακεδόνες δὲ ὅσοι σὺν Ἀντιόχῳ ἦσαν, ἐπαιώνιζον καὶ προσιόντες ἄλλος ἀλλαχόθεν ἀνέδουν τὸν βασιλέα καλλίνικον ἀναβοῶντες.*

[3] A. de Domaszewski *Philol.* LXXI 1912 p. 320. *Καλλίνικος* saepius in papyris imperatoribus inditum est, cf. A Zehetmair *De appellationibus honorificis in papyris graecis obviis*, Diss. Marpurg. 1912 p. 10.

[4] Vox saepe usurpatur in Eusebii vita Constantini; unus sufficiat locus (I 41 p. 27 Heikel): *ἔθνη δὲ πάντ' ὅσα ὠκεανῷ τῷ κατὰ δύνοντα ἥλιον περιωρίζετο, τῶν πρὶν συνεχόντων κακῶν ἠλευθερωμένα, πανηγύρεσι φαιδραῖς ἐνευφραινόμενα τὸν καλλίνικον τὸν θεοσεβῆ τὸν κοινὸν εὐεργέτην ἀνυμνοῦντα διετέλει, φωνῇ τε μιᾷ καὶ ἑνὶ στόματι κοινὸν ἀγαθὸν ἀνθρώποις ἐκ θεοῦ χάριτος οἱ πάντες Κωνσταντῖνον ὡμολόγουν ἐπιλάμψαι.*

victoriam vitae pretio redimebant, iure ac merito *καλλινίκους* nominatos esse quis neget? Eis non minus raro quam antiquitus Herculi, cuius labores interdum cum martyrum aerumnis comparantur[1], illud epitheton impositum esse multa probant exempla, e quibus unum tantum afferre sufficiat, scilicet inscriptionem anni p. Chr. n. 515, quae tota versatur in conferenda ethnicorum cum christianorum religione (CIG 8627; Dittenberger, OGIS 610; Prentice, Greek and Latin Inscriptions 437a): *Θεοῦ γέγονεν οἶκος τὸ τῶν δαιμόνων καταγώγιον· φῶς σωτήριον ἔλαμψεν ὅπου σκότος ἐκάλυπτεν· ὅπου θυσίαι εἰδώλων, νῦν χοροὶ ἀγγέλων, (καὶ) ὅπου Θεὸς παρωργίζετο, νῦν Θεὸς ἐξευμενίζεται. Ἀνήρ τις φιλόχριστος, ὁ πρωτεύων Ἰωάννης, Διομήδεως υἱός, ἐξ ἰδίων δῶρον Θεῷ προσήνεγκεν ἀξιοθέατον κτίσμα, ἱδρύσας ἐν τούτῳ τοῦ καλλινίκου ἁγίου μάρτυρος Γεωργίου τὸ τίμιον λίψανον, τοῦ φανέντος αὐτῷ Ἰωάννῃ, (καὶ) οὐ καθ' ὕπνον, ἀλλὰ φανερῶς. ἐν ἔτι θ' ἔτους υι'.*

Appendix II

Φιλάνθρωπος

(ad pag. 25)

Exempla epitheti *φιλάνθρωπος* Aesculapio impositi novi haec[2]: CIG 6813 = CIL III ad no. 1422 = Cagnat, IGR I 546 *Ἀσκληπιῷ καὶ Ὑγιείᾳ θεοῖς φιλανθρώποις Ἄξιος Αἰλιαν[ὸς] ὁ νεώτερος εὐχαριστήριον Ἰόνιος.* Dumont-Homolle, Mélanges p. 437 no. 103 = Cagnat, IGR I 826 *Αὐρήλιος ναύκληρος, θ[ε]ραπευτὴς τοῦ φιλαν[θρ]ώπου θεοῦ Ἀσκληπιοῦ κτλ.* Aristides in Aesculapii hymno soluta oratione composito (II p. 337 § 12 K.): *Ἐμοὶ γάρ, ὦ δέσποτα Ἀσκληπιέ, πολλὰ καὶ παντοῖα, ὥσπερ ὑπεῖπον, παρὰ σοῦ καὶ τῆς φιλανθρωπίας γεγένηται.* II 320 § 31 *ὁ δὲ θεὸς καὶ θεῶν ὁ πραότατός τε καὶ φιλανθρωπότατος*

---

[1] Krumbacher *Abhandl. d. Bayr. Akad.* XXV 3 p. 4: S. Georgius regem Datianum adloquitur: ⟨*τίνα μείζονα διακρίνεις, τὰ παλαίσματα*⟩ *Ἀνταιῶνος καὶ Ἡρακλέους ἢ τῶν μαρτύρων τοὺς ἀγῶνας καὶ στεφάνους;*

[2] Tria iam Thraemer indicavit, *P-W* II p. 1678, quae J. Keil l. l. recepit et ego novis subsidiis aucta repeto.

προέχειν ἔκρινεν. Asclepiadum laudatur ἐπιστήμῃ τε καὶ φιλανθρωπίᾳ (316 § 15), cf. ὑμεῖς δὲ τῇ ὑμετέρᾳ πραότητι καὶ φιλανθρωπίᾳ (319 § 24). Proclus quoque, haud aliter atque Aristides Aesculapio religione et ut ita dicam familiaritate coniunctus, dei humanitatem testatur (Marinus, vita Procli 31): εἶδε δέ, ὡς ἐδόκει, ἥκοντά τινα ἐξ Ἐπιδαύρου καὶ ἐπικύψαντα εἰς τὰ σκέλη, καὶ οὐδὲ τὰ γόνατα διὰ φιλανθρωπίαν ἀπαρνησάμενον φιλεῖν.

Bis apud Aristidem voces φιλανθρωπία et πραότης coniunctas fuisse nobis in animum venit Aelianum legentibus, qui n. a. VIII 12 de serpente παρείας nominato dicit: (ἐστὶ) πρᾶος· ἔνθεν τοι καὶ τῷ φιλανθρωποτάτῳ θεῶν ἱερὸν ἀφῆκαν αὐτόν, καὶ ἀπεφήμισαν Ἀσκληπιοῦ θεράποντα εἶναι οἱ πρῶτοί μου ταῦτα ἀνιχνεύσαντες. Alio quoque loco Aelianus Aesculapii humanitatem praedicat, scilicet sub finem historiae miraculosae, cuius auctor Hippys Rheginus est (cf. Weinreich, Heilungswunder RGVV VIII 1 p. 81 sqq.): ὦ βασιλεῦ καὶ θεῶν φιλανθρωπότατε Ἀσκληπιέ κτλ. Haec verba Aeliani esse, non auctoris quem secutus est, vix necesse est dictu. Atque optime haec res congruit cum ceteris testimoniis, quippe quae omnia recentioris aetatis sint. Etiam si Aesculapio relicto transimus ad alios deos, perpauca exempla vocis φιλάνθρωπος ab antiquioribus scriptoribus dis inditae invenimus. Solos Aristophanem et Platonem afferre possum testes, sed valde spero a viris doctis alios nominatum iri, qui me fugerunt. Aristoph. pac. 393 sq.: (Ἑρμῆ) ὦ φιλανθρωπότατε καὶ μεγαλοδωρότατε δαιμόνων. Plato leg. 713 D: ὁ θεὸς ἄρα καὶ φιλάνθρωπος ὤν, Symp. 189 D: (Ἔρως) ἔστι γὰρ θεῶν φιλανθρωπότατος, ἐπίκουρός τε ὢν τῶν ἀνθρώπων καὶ ἰατρὸς τούτων, ὧν ἰαθέντων μεγίστη εὐδαιμονία ἂν τῷ ἀνθρωπείῳ γένει εἴη. Reliqui testes multo recentiores sunt, velut Plutarchus de Pyth. orac. 16 p. 402 A Eretrienses et Magnetas laudans, qui Apollinem colunt καρπῶν δοτῆρα καὶ πατρῷον καὶ γενέσιον καὶ φιλάνθρωπον, aut Lucianus, bis accus. 1: πάντα γὰρ ταῦτα ὑπὸ φιλανθρωπίας οἱ θεοὶ πονοῦσι, deor. concil. 6, 3 (Iuppiter et alii dei) πέρα τοῦ μετρίου φιλάνθρωποί

(εἰσιν), Prom. 6 πάνυ φιλανθρώπου τοῦ Διός, aut Aristides II 360 § 26 K. (Serapis) φιλανθρωπότατος ... θεῶν καὶ φοβερώτατος ὁ αὐτός, 308 § 17 (Minerva) φιλανθρωποτάτη δὲ ἡ αὐτὴ καὶ δυνατωτάτη. Nonne Mygdoniae verba supra p. 25 allata nobis in mentem revocantur Xenophontis Ephesii loco V 4, 10: ὦ θεῶν ... φιλανθρωπότατε (Apis dicitur), ὁ πάντας οἰκτείρων ξένους, ἐλέησον κἀμὲ τὴν κακοδαίμονα? Alio loco Nilus praedicatur eo genere dicendi adhibito, quod Eduardus Norden egregie illustravit (p. 168 sqq. „Der Relativstil der Praedikation"), IV 2, 4: ὦ θεῶν ... φιλανθρωπότατε, ὃς Αἴγυπτον ἔχεις, δι' ὃν καὶ γῆ καὶ θάλασσα πᾶσιν ἀνθρώποις πέφηνεν κτλ. Usque ad Iuliani tempora ἡ ... φιλανθρωπία τοῦ θεοῦ praedicatur (p. 300 B). De Veneris φιλανθρωπίᾳ cf. Catal. codd. astrol. Gr. VIII 2 p. 156. Fortasse silentio non praetereundum est vocem φιλάνθρωπος in hymnis orphicis non usurpatam esse.

Haec hactenus. Exempla vocis φιλάνθρωπος ea tantum afferre in animo habui, quae ad deos spectant, totam autem vocis historiam adumbrare, ne dicam amplecti, nolui. Quae materia sudore sane digna propriam desiderat dissertationem, cuius exemplar commentatio Ricardi Reitzenstein „Werden und Wesen der Humanität im Altertum" (Argentor. 1907) esse potest.[1]

Vox quae deis haud ita saepe imponitur, frequentissimum regum et imperatorum epitheton fit inde ab aetate hellenistica. „Kaum eine andere Tugend wird so oft am hellenistischen Herrscher gerühmt, wie die φιλανθρωπία" (Wendland, Hell.-röm. Kultur2 407 adn. 4, cf. p. 221). Nec non christiani in sermone cum sacro tum profano creberrime adhibuerunt illam vocem[2], ita ut ad extremum quo tritior eo vilior fieret.

[1] Nonnulla ad historiam vocis φιλάνθρωπος pertinentia congessit C. Buck *De Chionis epistulis*, Diss. Giss. 1912 p. 8. Egregias animadversiones exhibet Hirzel *Plutarch* p. 23 sq.

[2] Recte Deissmann *Licht vom Osten*3 275 adn. 11 φιλάνθρωπος una cum aliis verbis nominat, quibus cognoscimus „den Parallelismus zwischen der christlichen Kultsprache und den Formeln des Kaiserrechtes und Kaiserkultes".

Die Seher von Olympia

Von **Ludwig Weniger** in Weimar

Mit 2 Abbildungen im Text

I

Unter den Inschriften, welche bei den Ausgrabungen des Deutschen Reiches in Olympia während der Jahre 1875—1881 zum Vorscheine gekommen sind, nehmen die Verzeichnisse der elischen Opferbeamten eine besondere Stelle ein, und unter diesen verdienen die olympischen Seher eine größere Aufmerksamkeit, als man ihnen bisher gewidmet hat.

In 37 der 84 mehr oder weniger vollständig erhaltenen Verzeichnisse[1] sind die Namen dieser Leute niedergeschrieben, oder lassen sich ermitteln, und dadurch ist es möglich geworden, mit Ausnahme zweier Lücken (von 5—61 n. Chr. und von 93—113 n. Chr.) die Reihe der olympischen Seher von der Mitte des ersten Jahrhunderts v. Chr. bis 265 n. Chr. im ganzen vollständig herzustellen. Einzelnes bleibt zweifelhaft.

Reihe der Seher in den Verzeichnissen der Opferbeamten

Vorbemerkung. Der Ausdruck „Ekecheron" und ebenso die bloße Angabe der Olympiade bezeichnet die drei Monate der Ekecheirie, „Metekecheron" die Zeit zwischen zwei Ekecheren, und zwar „Nachmetekecheron" — NM — die Zeit nach einem solchen, „Vormetekecheron" — VM — die Zeit vor dem nächsten. Wo der Einschnitt zwischen Nach- und Vormetekecheron lag, wissen wir nicht. (Näheres in meiner Abhandlung: Das Hochfest des Zeus in Olympia, III Der Gottesfriede, Beiträge z. A. Gesch. V 206 ff.). „Ekecheron" allein findet sich nur in XXXI (n. 116); sonst steht ἐπὶ τῆς (Ziffer) Ὀλυμπιάδος; wir schreiben dafür E in Klammern: (E).

---

[1] *Olympia, Die Ergebnisse.* Textband V die Inschriften, bearbeitet von W. Dittenberger und K. Purgold, n. 58—141. Zur Anschauung ist in der Abbildung 1 auf Seite 54 das besterhaltene Stück wiedergegeben.

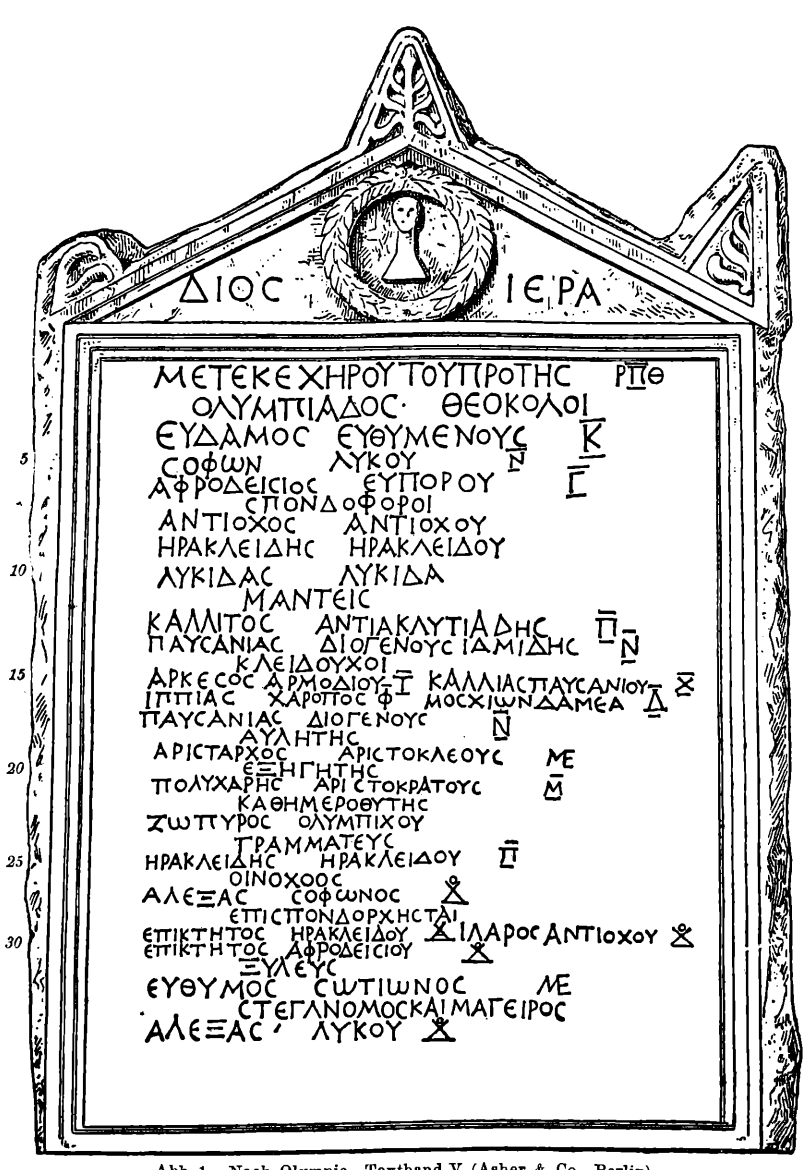


Abb. 1. Nach Olympia, Textband V (Asher & Co., Berlin)

I (Olympia, Ergebnisse V n. 59)
(E) Ol. 186 = 36 v. Chr.
Μικ[κίας Τίμωνος Κλυτιάδης]
Ἀρίστ[αρχος Κύρου Ἰαμίδης]

II (n. 62)
Aus der Zeit zwischen Ol. 186 = 36 v. Chr. und Ol. 189 = 24 v. Chr.
Μικκίας Τίμωνος Κλυτιάδης
Ἀρίσταρχος Κύρου Ἰαμίδης Χ

III (n. 64)
VM. Ol. 189 = 24 v. Chr.
Κάλλιτος Ἀντία Κλυτιάδης Π
Πανσανίας Διογένους Ἰαμίδης Ν

IV (n. 65)
NM. Ol. 190 = 20 v. Chr.
Κάλλιτος Ἀντί[α Κλυτιάδης]
Πανσανίας Διογ[ένους Ἰαμίδης]

V (n. 69)
V oder NM. Ol. 196 = 5 n. Chr.
Κάλλιτος [Ἀντία Κλυτιάδης]
Πανσανίας [Διογένους Ἰαμίδης]

VI (n. 75)
(E) Ol. . . .[1]
[Φιλικῶν Ὀλυμπ]ιοδώρου [Ἰαμίδης]
[. . . . . Κλυτιάδης]

VII (n. 76)
Zeitangabe nicht erhalten.
Φιλικῶ[ν Ὀλυμπιοδώρου Ἰαμίδης]
Μικκίας [Ἀλεξίωνος[2] Κλυτιάδης]

VIII (n. 77)
Zeitangabe nicht erhalten.
Φ[ιλικῶ]ν Ὀλυμπ[ιοδώρου Ἰαμίδης]
Μικκίας [Ἀλεξίω]νο[ς Κλυτιάδης]

IX (n. 80)
Zeitangabe nicht erhalten.
Φ[ι]λικῶν Ὀλυμπιοδώρου ὁ καὶ [Θ]εότειμος Ἰαμίδης
Ἴαμος Φιλικῶνος Ἰαμίδης

X (n. 81)
VM. Ol. 211 = 61 n. Chr.
[Ἴαμος Φιλικῶν]ος Ἰαμίδ[ης]
. . . . Κλυ]τιάδη[ς]

---

[1] In der Zeile vor Angabe der Seher steht: . . . *Θ]εοτίμου Χ*. Vgl. IX (n. 80): *Φιλικῶν Ὀλυμπιοδώρου ὁ καὶ Θεότειμος Ἰαμίδης*. Danach hier vielleicht zu ergänzen *[Φιλικῶν Θ]εοτίμου Χ [κατὰ δὲ παίδωσιν Ὀλυμπ]ιοδώρου [Ἰαμίδης]*. Doch bekundet der Doppelname nicht notwendig Adoption. Die Raumverhältnisse verweisen *Θ]εοτίμου Χ* eher zu den Spondophoren. Vgl. die Bemerkung bei Dittenberger-Purgold.

[2] *Ἀλεξίων Μικία* Kleiduch in n. 69. Vgl. VIII (n. 77).

XI (n. 84)
VM. Ol. 213 = 69 n. Chr.
[Ἴαμος Φιλικῶν]ος Ἰαμίδ[ης]
[........ Κλυ]τιάδη[ς]
.... ος ≷ [1]

XII (n. 85)
um Ol. 214 = 77 n. Chr. oder
Ol. 215 = 81 n. Chr.[2]
[Ἴαμος Φιλικῶνος Ἰα]μίδης
[..............]μου Κλυτιάδης

XIII (n. 86)
um Ol. 216—218 = 85—93 n. Chr.[3]
Ἴαμορ Φιλικῶνορ Ἰαμίδαρ Τ
[Ἀν]φικράτηρ Ἀνφικράτεορ Κλυτιάδαρ [Μ][4]

XIV (n. 90)
(E). Ol. 223 = 113 n. Chr.
[Π]υθίων Πυθίωνος [Ἰαμίδης]
[Ὄ]λυμπος [Ὀλύμπου Κλυτιάδης]

XV (n. 91)
NM. Ol. 223 = 113 n. Chr.
Ὄλυμπος Ὀλύμπου Κλυτιάδης
Πυθίων Πυθίωνος Ἰαμίδης

XVI (n. 92)
NM. Ol. ...
Ὄλυμπος Ὀλύμπου Κλυτ[ιάδης]
Διόνεικος Ὀλύμπου Κλυτ[ιάδης]

XVII (n. 93)
Zeitangabe nicht erhalten.
.... ς Πυθίω[νος Ἰαμίδης]
Danach abgebrochen.

XVIII (n. 95)
VM. Ol. 231 = 141 n. Chr.
Διόν[εικος Ὀλύμπ]ου Κλυτιάδης Φ
Πυθίω[ν Πυθί]ω[ν]ος Ἰα[μ]ίδης

XIX (n. 99)
[VM.] um Ol. 236 = 165 n. Chr.[5]
Πυθίω[ν Πυθίωνος Ἰαμίδης]
Τιβ(έριος) Κλα[ύδιος ....
......]

XX (n. 102)
NM. Ol. 240 = 181 n. Chr.
[Τι(βέριος) Κλα]ύδιος Ὄλυμπος Ἰαμίδης
[Κλεόμα]χος Πολυβίου Κλυτιάδης

---

[1] Ein dritter Mantis, wie XXIV (n. 106), hier ohne Angabe, ob Iamide oder Klytiade. Das Zeichen ≷ bedeutet gleichen Vaternamen. Vgl. D-P zu n. 62.

[2] Über die Zeitbestimmung vgl. D-P.

[3] Über die Zeitbestimmung vgl. D-P.

[4] Ebenso hieß der Exeget, dabei das Zeichen *M*.

[5] Über die Zeitbestimmung vgl. D-P. — Tib. Klaudios scheint Iamide zu sein; s. XX (n. 102).

XXI (n. 100)

. M (Olympiade nicht erhalten).

Τιβ(έριος) Κλαύ[διος Ὄλυμπος Ἰαμίδης]
Ὄλυμπ[ος . . . .]
Κλεό[μαχος . . . . Κλυτιάδης]
Danach abgebrochen.

XXII (n. 103)

NM. Ol. [241 = 185 n. Chr.][1]

Κλεόμαχο[ς] Πολυβίου Κλυτιάδης Α .
Κλ(αύδιος) Ὄλυμ[πος] Ἰαμίδης
Ἀλέξανδρος [Ἀλεξάν]δρου Ἰαμί(δης)
Κλεόμαχος Κλ[εομάχου] Κλυτιάδης

XXIII (n. 104)

VM. Ol. 242 = 189 n. Chr.

Κλεόμαχο[ς Κλεομάχου Κλυτιάδης]
Ὄλυμπος Τεισ[αμενοῦ Ἰαμίδ]ης

XXIV (n. 106)

VM. Ol. 245 = 197 n. Chr.[2]

Κλαύδιος Ὀλυ[μ]πος Ἰαμίδης Ν
[Ὄλυμ]πος Διονεί[κου] Κλυτιάδης
[Κλεόμ]αχος Κλεο[μάχο]υ Κλυτιάδης

XXV (n. 107)

um Mitte der 240er Olympiaden

[Τιβ(έριος)] Κλ(αύδιος) Ὄλυμπος [Ἰαμίδης]
[Ἀλέξα]νδρος ≷ Ἰαμίδης
[Ὄλυμπος Διονεί]κου Κλυτιάδης
[Κλεόμαχος ≷ Κ]λυτιάδης

XXVI (n. 112)

um Ol. 247 = 209 n. Chr.

[Αὐ(ρήλιος) Ἀλέξανδρος ≷ Ἰαμ]ίδης
Τιβ(έριος) Κλ(αύδιος) Ὄλυμπος Ἰαμ]ίδης
Κλε[όμαχος Κλεομάχου Κλυτιάδης]
Ὄλυμπο[ς Διονείκου Κλυτιάδης]

XXVII (n. 110)

NM. Ol. 247 = 209 n. Chr.

Κλ(αύδιος) Ὄλυμπος Ἰαμίδης
Αὐ(ρήλιος) Ἀλέξανδρος ≷ [Ἰ]αμίδης
Αὐ(ρήλιος) Ὄλυμπος Διο[ν]είκου Κλυτιάδης
Αὐ(ρήλιος) Κλεόμαχος ≷ Κλυτιάδης

---

[1] Über die Zeitbestimmung vgl. D-P. — Vgl. *Hochfest* III, *Der Gottesfriede*, Beitr. z. A. G. V 207.

[2] Der Iamide Alexandros ist auf dem Steine versehentlich ausgelassen.

XXVIII (n. 117)
NM. Ol. [250 = 221 n. Chr.][1]

[*Κλ(αύδιος) Πολυ*]*κράτης Ἰαμίδης*
[*Κ*]*λ(αύδιος)* [*Τ*]*εισ*[*α*]*μενὸς Ἰα*[*μ*]*ίδης*
Μ(ᾶρκος) Ἀντ(ώνιος] *Ζῆ*[*θ*]*ος Κλυτιάδης*
Βιβ(ούλλιος) Φαυστεινιανὸς [*Ἰ*]*αμί(δης)*

XXIX (n. 114)
NM. Ol. 251 = 225 n. Chr.

Κ[*λαύδ(ιος) Πολυκράτης Ἰαμ(ίδης)*]
[*Κλαύδιο*]*ς Τεισαμενὸς* [*Ἰαμ(ίδης)*]
[*Ἀντ(ώνιος) Ζ*]*ῆθος Κλυ(τιάδης)*]
[*Βιβούλλιος Φαυστ*]*ειν ιανὸς* [*Ἰαμ(ίδης)*]

XXX (n. 115)
. M. Ol. 252 = 229 n. Chr.

Κλαύ(διος) Πολυκρά[*της Ἰαμ(ίδης)*]
[*Κλαύ(διος) Τεισ*]*αμενὸς Ἰαμ(ίδης)*
Βιβ(ούλλιος) [*Φαυστεινιανὸς Ἰα*]*μί(δης)*
Ἀντ(ώνιος) Ζῆθος Κλυ(τιάδης)

XXXI (n. 116)[2]
E. Ol. 253 = 233 n. Chr.

Κλαύ(διος) Πολυκράτης Ἰαμ(ίδης)
Κλ(αύδιος) Τεισαμενὸς Ἰαμ(ίδης)
Βιβ(ούλλιος) Φαυστ[*ει*]*νιανὸς Ἰαμ(ίδης)*
Ἀντ(ώνιος) Ζῆθος [*Κλυτ(ιάδης)*]

XXXII (n. 113)
Zeitangabe nicht erhalten.[3]

[*Κλαύδιος Πολυκράτης*] *Ἰαμίδης*
[*Κλαύδιος Τεισαμενὸς Ἰα*]*μίδης*
[*Βιβούλλιος Φαυστεινιανὸς Ἰα*]*μίδηs*
[*Ἀντώνιος Ζῆθος Κλυτ*]*ιάδης*

XXXIII (n. 118)
(E)? Ol. 255 = 241 n. Chr.

[*Κλ*]*αύδ*[*ιος . . . .*]
. . . .
. . . .
Φαυ[*στεινιανὸς*] . . . .
ος [. . . . .

[1] Zeit bei D-P nach Ol. 254. Aber die Namen in derselben Stellung XXIX (n. 114) von Ol. 251.

[2] *Ἐκεχήρω τῶ κατὰ τὴν σνγ′ Ὀλυμπιάδα.* Vgl. *Hochfest* III, Beitr. z. A. G. V 209. Oben S. 53.

[3] Drei Iamiden, ein Klytiade, in gleicher Folge wie XXX (n. 115), XXXI (n. 116).

XXXIV (n. 120)
(E) um Mitte der 250er Olympiaden.[1]
[. . . . . 'Ολ]ύμπου
Κ[. . . . . ο]υ
Βιβού[λλιος Φαυστεινιανὸς 'Αλεξά]νδρου
Σ[ό]σσι[ος Στέφανος . . . . ο]υ

XXXV (n. 121)
VM. Ol. 257 = 245 n. Chr.
Σόσσ(ιος) Στέφανος Κλυτιάδης
Βιβ(ούλλιος) Φαυστεινιανὸς Κλυτιάδης
Κλ(αύδιος) Πολυκράτης 'Ιαμίδης
Κλ(αύδιος) Τεισαμενὸς 'Ιαμίδης

XXXVI (n. 122)
(E) Ol. 261 = 265 n. Chr.
Βιβ(ούλλιος) Φαυστει(νι)ανὸς Κλυτιάδης
Κλ(αύδιος) Τεισαμενὸς 'Ιαμίδης

XXXVII (n. 119)
Zeitangabe nicht erhalten. Vgl. D-P.
[Αὐρή]λιος Πυ[θίων 'Ιαμίδης]
[. . . . . . ο]ς [Ε]ὐφ . . . .
Dann abgebrochen.

Außerdem noch drei Fragmente von Verzeichnissen (n. 135. 136. 140), wo die Bezeichnung 'Ιαμίδης oder Κλυτιάδης, aber keine Namen erhalten sind.

II

In der Mehrzahl der Verzeichnisse stehen die Seher an dritter Stelle, nach den Theokolen und Spondophoren.[2] Bei den Namen ist angegeben, ob der Träger Iamide war oder Klytiade. Die Schreibart *Κλυτίδης* kommt in den Verzeichnissen nicht vor. *Κλυτιάδην* schreibt auch Herodot (9, 33). Dagegen steht *Κλυτιδᾶν* in dem Epigramme des Olympioniken Eperastos.[3]

[1] Angabe des Sehergeschlechts scheint zu fehlen.

[2] In I n. 59 von Ol. 186 = 36 v. Chr. folgt nach den Spondophoren ein Epimelet und ein Grammateus, in VIII n. 77 (undatierbar) und in n. 79 von Ol. 209 = 57 v. Chr. der Epimelet.

[3] Paus. 6, 17, 6 (unten S. 77 Anm. 1), vielleicht dem Metrum zuliebe. Indes schreibt auch Cicero (*div.* 1, 91) *Clytidarum*. Mit den Klytiden von Chios hat das olympische Sehergeschlecht nichts zu tun. Vgl. R. Schoell *De communibus et collegiis quibusdam Graecorum* in der *Sa-*

In sämtlichen älteren Verzeichnissen (I—XX = n. 59—102 von Mitte des ersten Jahrhunderts v. Chr. bis gegen Ende des zweiten n. Chr., sodann auch in XXIII n. 104 von Ol. 242 = 189 n. Chr. und in XXXVI n. 122 von Ol. 261 = 265 n. Chr.) ist die Zahl der Seher zwei. Von XXI n. 100 (um Ol. 241 = 185 n. Chr.) an finden sich mit Ausnahme der oben genannten je vier Seher. Mitunter begegnet in längeren Zeiträumen ein und derselbe Name. Man erkennt, daß die Anstellung dieser Würdenträger eine dauernde war, die erst mit ihrem Tode zu Ende ging. Der Iamide Tib. Klaudios Olympos stand mehr als 44 Jahre im Dienste (XIX—XXVII), ebenso der Iamide Klaudios Tisamenos (XXVIII—XXXVI), der Iamide Klaudios Polykrates über 24 (XXVIII—XXXV). Der Klytiade Kleomachos, Sohn des Kleomachos, begegnet über 24 Jahre (XXII—XXVII), Bibullios Phausteinianos (XXVIII—XXXVI) wenigstens 44 Jahre. Unterbrechungen kamen vor, wenn besondere Umstände Hindernis bereiteten. Die Zeitabschnitte der vier Jahre jeder Olympiade machten keinen Unterschied, gleichviel ob Ekecheiren oder Metekecheiren mit wechselnden Theokolen ihre Anforderungen stellten.

Der Vatername der Seher ist bis zur Aufnahme römischer Vornamen überall angegeben, vereinzelt auch neben den Römernamen (XXVI. XXVII. XXXIV). Es läßt sich ersehen, daß das Amt vom Vater auf den Sohn überging.[1]

In der Regel sind in jedem Verzeichnisse sowohl Iamiden als Klytiaden angeführt. Ganz vereinzelt finden sich einmal nur zwei Iamiden (IX) oder zwei Klytiaden (XVI). Offenbar sollten beide Geschlechter vertreten sein. Aber das Leben spottet der menschlichen Satzungen; Krankheit oder Tod schufen Lücken. Dann

tura philologica für Sauppe p. 170: *fuit igitur civitatis Chiorum in tribu et phratrias divisae pars Clytidarum phratria, nomine patronymico ex more frequenti notata.*

[1] Vgl. Φιλικῶν Vater und Ἴαμος Sohn in VIII. IX. X—XIII. Ὄλυμπος V. und Διόνεικος S. XVI. XVIII. Κλεόμαχος V. und gleichnamiger S. XX. XXII ff.

geschah, was möglich war, um wenigstens zeitweilig Ersatz zu schaffen. Waren brauchbare Glieder des einen Geschlechtes nicht vorhanden, so stellte das andere einen Ersatzmann. Daraus erklärt es sich, wenn bei Angabe von vier Sehern die Verteilung unter beide Geschlechter nicht immer eine gleichmäßige war. So drei Iamiden und ein Klytiade mindestens zwölf Jahre, von Ol. 250 = 221 bis Ol. 253 = 233 n. Chr. (XXVIII. XXXII). — Die Reihenfolge der Namen wechselt mitunter (XIV und XV; XXV, XXVII und XXVI; XXVIII, XXIX und XXX—XXXII; XXXIV und XXXV). Der Grund ist nicht zu erkennen. — In n. XVI sind die beiden Klytiaden Olympos und Dioneikos Brüder, Söhne des Olympos. Olympos II wird der ältere sein, da er bereits in XIV und XV im Dienste steht. Aus der Anstellung von zwei Klytiaden in XVI geht hervor, daß der Iamide Pythion von XIV. XV damals nicht mehr tätig war. Vermutlich hatte sein Erbe im Amte noch nicht diejenige Altersstufe erreicht, welche zum Eintritte berechtigte. Daraus folgt, daß der in XVIII genannte Pythion ein anderer gewesen ist, und zwar der Sohn des XIV und XV genannten Pythioniden.

In dem Verzeichnisse n. 110 (XXVII) NM. Ol. 247 = 209 n. Chr. tragen alle außer den Sklaven und den drei Epispondorchesten, welche Söhne der Spondorchesten sind, römische Geschlechtsnamen. Bei den anderen Beamten kam das bereits früher vor; ein olympischer Seher aber führt zum ersten Male [VM.] um Ol. 236 = 165 n. Chr. in XIX (n. 99) einen römischen Namen: Tiberios Klaudios Olympos, nach dem Kaiser Claudius. Ihm folgt um Ol. 247 = 209 n. Chr. in XXVI (n. 112) Aurelios Alexandros. Von da ab wird die Sitte allgemein. Später treten noch andere Klaudier unter den Sehern auf, Aurelier noch zwei (in XXVII) zur gleichen Zeit. Die Aurelier bekunden die ausgedehnte Verleihung des römischen Bürgerrechts unter Caracalla.[1] M. Antonios Zethos (XXVIII n. 117) erscheint

[1] Vgl. D-P zu n. 110.

NM. Ol. 250 = 221 n. Chr., Bibullios Phausteinianos ebendaselbst, Sossios Stephanos VM. Ol. 257 = 245 n. Chr. in XXXV (n. 121).

Auf Grund der Verzeichnisse ergibt sich für die drei Jahrhunderte von 36 v. Chr. bis 265 n. Chr. die folgende Reihe der im olympischen Dienste beschäftigten Iamiden: *Ἀρίσταρχος Κύρου X. — Πανσανίας Διογένους N. — Φιλικῶν Ὀλυμπιοδώρου, ὁ καὶ Θεότειμος. — Ἴαμος Φιλικῶνος T. — Πυθίων Πυθίωνος. — Τιβέριος Κλαύδιος Ὄλυμπος. — Αὐρήλιος Ἀλέξανδρος Ἀλεξάνδρου. — Ὄλυμπος Τεισαμενοῦ. — Κλαύδιος Πολυκράτης. — Κλαύδιος Τεισαμενός. — Βιβούλλιος Φαυστεινιανὸς Ἀλεξάνδρου. — Αὐρήλιος Πυθίων.*

Bei den Klytiaden folgen sich im gleichen Zeitraume: *Μικκίας Τίμωνος. — Κάλλιτος Ἀντία Π. — Μικκίας Ἀλεξίωνος. — . . . . μου. — Ἀνφικράτηρ Ἀνφικράτεορ [M]. — Ὄλυμπος Ὀλύμπου. — Διόνεικος Ὀλύμπου Φ. — Κλεόμαχος Πολυβίου Α. — Αὐρήλιος Κλεόμαχος Κλεομάχου. — Αὐρήλιος Ὄλυμπος Διονείκου. — Μᾶρκος Ἀντώνιος Ζῆθος. — Σόσσιος Στέφανος — Βιβούλλιος Φαυστεινιανός.*

Einzelne Glieder beider Sehergeschlechter scheinen auch in den anderen Ämtern des olympischen Heiligtums Verwendung gefunden zu haben. In n. 61 ist Pausanias, Sohn des Diogenes, einer der Kleiduchen, ebenso n. 64. 65. Gegen die Annahme, daß es derselbe ist, wie der Seher dieses Namens in III—V, besteht kein Bedenken; denn eines dieser Ämter schloß seinem Wesen nach das andere nicht aus, zumal wo Vertreter da waren. Gleichfalls in n. 61 ist Diogenes, S. des Antiochos, als Grammateus genannt. Vielleicht war er der Vater jenes Pausanias. Ferner ist in n. 61 Kleomachos der Name eines der Epispondorchesten. In n. 62 heißt der Archimageiros Alexandros. In n. 69 ist Alexion, S. des Mikias, einer der Kleiduchen. In n. 79 ist Amphikrates, S. des Amphikrates, Theokol. In n. 83 trägt der Perieget diesen Namen; es ist derselbe, der in n. 84. 85. 86 als 'Exeget' bezeichnet ist. In n. 86 aber hat

der Klytiade den gleichen Namen. In n. 92 ist ein Alexandros der Vater des Kathemerothytes Anthos; so heißt in n. 93 der Vater eines der Spondophoren. In n. 116 ist ein Pythion Vater des Spondophoren Eisidoros.

Wie bei einigen Namen der anderen Opferbeamten, so findet sich auch bei manchen der Seher nach der Angabe des Geschlechtes noch ein einzelner Buchstabe zugefügt. Er läßt sich kaum anders deuten, denn als Abkürzung eines Wortes, welches die Phyle oder eine andere Abteilung der Bevölkerung von Elis angibt. Daß aus jeder der acht Phylen der Eleier zwei Frauen zum Kollegium der Sechzehn gewählt wurden, berichtet Pausanias (5, 16, 3). So verwendet, zeigen sich bei den Sehern die Buchstaben *X*, *N*, *T* für Iamiden, *Π*, *M*, *Φ*, *Λ* für Klytiaden[1]; ob die Verschiedenheit beider Geschlechter eine zufällige ist, steht dahin. Man darf wohl annehmen, daß ihre Angehörigen, je nachdem es die Lebensverhältnisse fügten, über das ganze elisch-pisatische Land verteilt, Wohnsitze hatten. Nach der Einberufung zum Altardienste siedelten sie für Lebenszeit nach Olympia über.

Es läßt sich begreifen, daß die olympischen Seher auf ihre angesehene Kunst und wohlgesicherte Lebensstellung im Dienste des höchsten der Götter einen großen Wert gelegt haben. Da aber beide Geschlechter sich verzweigten und kinderreiche Ehen zu weiterer Verästelung der Stammbäume führten, so war sorgfältige Führung der Geschlechtsregister geboten. Anderseits leuchtet ein, daß das Seheramt die Beschränkung auf die geringste Zahl nützlich scheinen ließ. Ein Iamide und ein Klytiade: das war das natürlich Gegebene, und darauf weist auch die Überlieferung. Auch nach den erhaltenen Verzeichnissen hat die Zweizahl die Regel gebildet. Die Steigerung auf vier ist erst in später Zeit aufgekommen und hat keine 100 Jahre

[1] Andere Buchstaben in den Verzeichnissen sind B, Γ, Δ, X̲, X̲̊, X°, ΔΣ, F, K, MΞ, ξ, Y? — vom Alphabete fehlen *E*, *Z*, *H*, *Θ*, *I*, *Λ*, *O*, *P*, *Σ*, *Ψ*, *Ω*. Vgl. D-P Sp. 146 zu n. 63 und Sp. 837.

gedauert, von 185—245 n. Chr., vielleicht auch etwas darüber. Aber Ol. 261 = 265 n. Chr. sind wieder bloß zwei genannt. Der Überschuß an tüchtigen Männern fand in der älteren Zeit, da die olympische Prophetie sich eines hohen Ansehens erfreute, in anderen hellenischen Ländern Verwertung. Auch außerhalb der Heimat gaben sie ihr elisches Bürgerrecht nicht auf. Denn darauf beruhte ihre Zugehörigkeit zum olympischen Heiligtum und die Berechtigung zum Diensteintritte, falls einmal Gelegenheit sich bot.[1]

Bei der Bedeutung ihrer Stellung im Gottesdienste mußte man verhüten, daß eines der Sehergeschlechter je ausstarb. Dies war nur möglich, wenn im Notfalle durch Adoption aus dem anderen für die Erhaltung eines jeden und zugleich der ererbten Prophetengabe gesorgt wurde. Religiöse Bedenken ließen sich durch Befragen der Gottheit, sei es des Zeus in Olympia selbst oder des Apollon in Delphi, erledigen. Daß Adoption in den hohen Beamtenkreisen der Eleier vorkam, lehrt das Beispiel des Spondophoren Kallippos.[2] In VI (n. 75) ist, wie gezeigt wurde, eine Ergänzung nicht ausgeschlossen, welche die Adoption des Iamiden Philikon durch Olympiodoros bekunden würde. Und wenn der in n. 113—117 (XXXII. XXVIII—XXXI) als Iamide bezeichnete Bibullios Phausteinianos in 121. 122

---

[1] So heißt bei Pindar Agesias nach mehr als hundertjährigem Aufenthalte seiner Familie in Syrakus O. 6, 5 *βωμῷ μαντείῳ ταμίας Διὸς ἐν Πίσᾳ*, und der Scholiast sagt von ihm *ἦν γὰρ καὶ Ὀλυμπιονίκης καὶ τοῦ ἐν Ὀλυμπίᾳ βωμοῦ ἱερεὺς ἢ διοικητὴς καὶ ἑορταστής, καὶ οἱ αὐτοῦ πρόγονοι συνῴκισαν τὴν Συρακοσίων πόλιν.* Einschränkend heißt es dann: *ταῦτα δὲ τοῦ Ἀγησία εἰσὶ πλεονεκτήματα. οὐκ αὐτὸς δὲ συνῴκισε τὰς Συρακούσας, ἀλλ' οἱ πατέρες αὐτοῦ, ὧν τὸ ἔργον ἐπὶ τῷ παιδὶ αὐτῶν τίθησιν οἰκείως.*

[2] n. 59 . . . . . *ων Καλλίππου*, [*κατὰ δ*]*ὲ* [*π*]*αίδ*[*ω*]*σιν Τηλεμάχ*[*ου, ὁ καὶ*] *Τηλέμα*[*χος*]. Dazu n. 408 , ... *Χαρω*[*νίδα* . . . . . *ο*]*υ, κατὰ δὲ παίδω*[*σιν* . . . . .]*νίδα Τηλεμάχου*; vielleicht die Schwester jenes Kallippos. Vgl. D-P Sp. 508. — Auch n. 75 bei einem der Theokolen: . . . . *κατὰ δὲ π*]*αίδωσιν*, doch sind die Namen nicht erhalten, und ähnlich n. 299 . . . . *Δαμέαν τὸ*[*ν κατὰ*] . . . . *παίδωσιν πα*[*τέρα*].

(XXXV. XXXVI) als Klytiade erscheint, so ist, um die Gleichheit der Zahl herzustellen, dieser Mann, sei es durch Adoption oder auf anderem Wege, in das Klytiadengeschlecht versetzt.

So erklärt es sich auch, wie Herodot von Tisamenos, dem Sohne des Antiochos, sagen konnte, er sei ein Klytiade aus dem Geschlechte der Iamiden gewesen.[1] Daß man zu diesem Mittel griff, um das Verlöschen eines der Geschlechter zu verhüten, ist begreiflich. Nur so war das Bestehen beider durch fast ein Jahrtausend möglich. Die Iamiden haben bereits lange vor Ol. 50 ihres Amtes gewaltet. Schon Kresphontes soll einen der Ihren, den Eleier Eumantis, nach Messene gebracht haben. Das letzte datierte Verzeichnis ist XXXVI (n. 122) von Ol. 261 = 265 n. Chr. Bald darauf machten die germanischen Raubzüge das Leben unsicher, und die Verzeichnisse der Opferbeamten hörten auf.

Unter den Namen der Seher von Olympia heben sich einige als bemerkenswert heraus. Der eben erwähnte Eumantis trägt den seinen, dem Beruf entsprechend. Ähnlich sein Nachkomme Theoklos und dessen Sohn Mantiklos, auch der Klytiade Theogonos, so wie die Iamiden Theoteimos und Sichares, d. i. Theochares mundartlich. Kallitos ist bezeichnend für einen, der wohl zu beten versteht. Olympos und Pythion entsprechen den beiden Hochstätten der Weissagung. Wenn in der Anthologie zweimal (XI, 161. 163) von der schlauen Antwort eines Sehers Olympos die Rede ist und die Szene auch in Olympia spielt, so braucht der Genannte doch nicht einer der in den Verzeichnissen Aufgeführten zu sein. Der Name kam mehrfach vor und galt als typisch für einen olympischen Opferschauer. Iamos (X n. 80) heißt nach dem mythischen Ahnhern seines Geschlechtes. Auch der Name Teisamenos verdient Beachtung. So hieß der Sohn des Orestes und der Hermione, der

[1] 9, 33 *τὸν ἐόντα Ἠλεῖον καὶ γένεος τοῦ Ἰαμιδέων Κλυτιάδην.* Das Wort *Κλυτιάδην* ist keineswegs, wie manche wollen, ein unechter Zusatz. S. unten S. 72.

im Kampfe gegen die Herakliden fiel. Auch der Enkel des thebanischen Polyneikes trug den gleichen Namen, ein Sohn des Thersandros und der Demonassa, der Tochter des Amphiaraos. Dieses Teisamenos' Sohn Autesion wanderte nach einem Orakelspruche zu den Doriern aus. Hervorragende Vertreter des Iamidengeschlechtes heißen Tisamenos bereits in der Geschichte des fünften und vierten Jahrhunderts.

III

Das Orakel des Zeus stand von der Zeit an, da die Eleier die unbestrittene Gewalt über das Heiligtum am Alpheios erkämpft hatten, das ist etwa von der Mitte des sechsten Jahrhunderts ab, in Blüte. Man ist gewöhnt, drei Geschlechter der elisch-olympischen Prophetenzunft zu unterscheiden: Iamiden, Klytiaden und Telliaden. Aber diese Zusammenstellung findet sich allein bei Philostratos in einer gelegentlichen Bemerkung[1] und will wenig bedeuten. Cicero in der Schrift über die Weissagung führt als Opferschauer von Elis nur die Familien der Iamiden und 'Klytiden' an.[2] Die Geschichte der Seher bestätigt, daß außer Iamiden und Klytiaden keine anderen am Hochaltare des Zeus angestellt waren, und dazu stimmen die Verzeichnisse. Ebenso weist die Begründung der Einrichtung, welche offenbar den Anteil der beiden Landesteile, Pisatis und Elis, ausdrücken und befestigen sollte, auf die Zweizahl.

Im folgenden wird versucht, das Wesentliche dessen, was aus der Geschichte der Seher von Olympia und von ihrem Eingreifen in die Welthändel der Zeit überliefert ist, vorzuführen. Wir behandeln zunächst das Geschlecht der Iamiden, sodann

---

[1] *Vit. Apoll.* V 25 p. 208 *οἱ δὲ Ἰαμίδαι, εἶπε, καὶ οἱ Τελλιάδαι καὶ οἱ Κλυτιάδαι καὶ τὸ πᾶν τῶν Μελαμποδιδῶν μαντεῖον ἐλήρησαν, ὦ λῷστε, τοσαῦτα μὲν περὶ πυρὸς εἰπόντες, τοσαύτας δὲ ἀπ' αὐτοῦ συλλεξάμενοι φήμας.*

[2] *de div.* 91 *itemque Elis in Peloponneso familias duas certas habet, Iamidarum unam, alteram Clutidarum, haruspicinae nobilitate praestantes.* S. oben S. 59, 3.

die Klytiaden, und schließen daran das Wenige, was von den Telliaden bekannt ist.

Die Stammsage der Iamiden überliefert Pindar in der sechsten Olympischen Ode, die selbst einem Iamiden, dem Agesias von Syrakus, gewidmet ist. Pitane, die Tochter des Flußgottes Eurotas, gebar von Poseidon die Euadne „mit veilchenfarbenen (d. i. blonden) Flechten“ (*ἰόπλοκος*) und sandte das Kind zu dem Arkaderkönig Aipytos nach Phaisana am Alpheios. Zur Jungfrau erwachsen, wurde Euadne von Apollon Mutter eines göttlich weisen Sohnes — *τίκτε θεόφρονα κοῦρον*. Zwei Drachen nährten den Säugling mit Honig. In Pytho erfährt Aipytos, daß Phoibos des Kindes Vater ist. Der Knabe soll ein auserlesener Seher werden für die Bewohner der Erde und sein Geschlecht nie verlöschen — *περὶ θνατῶν δ' ἔσεσθαι μάντιν ἐπιχθονίοις ἔξοχον, οὐδέ ποτ' ἐκλείψειν γενεάν*. Von der Veilchenflur, auf der man ihn fand, bekam er den Namen Iamos. Als er die Blüte der Jugend erreicht hatte, stieg Iamos des Nachts in den Alpheios und rief Poseidon, seinen Großvater, und seinen Vater Apollon an, daß sie ihm einen ehrenvollen Beruf für das Leben geben sollten. Da führte ihn Apollon zur steilen Höhe des Kronosberges und verlieh ihm den doppelten Schatz der Weissagung: zum ersten, die Stimme zu vernehmen, welche nichts vom Truge weiß. Sodann aber, wenn Herakles seinem Vater das Fest und die Spiele eingerichtet haben werde, solle Iamos auf der Höhe des Zeusaltars die Stätte der Weissagung schaffen. Von da ab lag ein Segen auf dem Hause der Iamiden, und es wurde vielberühmt unter den Hellenen. So die Stammsage, wie der Dichter sie erzählt. Pitane ist die Heroine der lakonischen Ortschaft gleichen Namens am Alpheios. Alpheios und Eurotas waren brüderlich verbunden. Ihre Quellen strömten aus gemeinsamem Urgrunde. Eleier und Lakedaemonier tranken das gleiche Wasser, und Kränze, die man hineinwarf, schwammen weiter im Alpheios oder Eurotas, je nach der Widmung. Pitane, Phaesana, der Alpheios,

der Kronosberg: alles knüpft an Lakonien, Arkadien, Pisatis an.[1] Auch Pisos, der Eponyme von Pisa, ein Sohn des Aphareus, führte seinen Stammbaum auf Eurotas zurück. Neben der Örtlichkeit ist der Hinweis auf Herakles von Bedeutung. So wird der geschichtliche Wirkungskreis der Iamiden vorausbestimmt, der sie von den Klytiaden unterscheidet. Hauptsitz und Heimstätte ist ihnen von Anbeginn Olympia. Dem Dichter galt ihre Wirksamkeit im Seherberufe für älter als das Orakel des Zeus auf dem Aschenaltare. Gabe und Kunst vererbte sich von den Vätern auf die Söhne. Das Geschlecht nahm zu. Es kam eine Zeit, da sich am heimischen Herde nicht für alle Beschäftigung fand. Und so geschah es, daß viele ihr Glück in der Ferne suchten. Der Verkehr mit den Pilgern von weit und breit bot Anregung und Gelegenheit. Gastfreundliche Verbindungen halfen weiter. Vertreter des Geschlechtes begegnen bei den Arkadern sowohl wie bei den Lakedaemoniern und anderen Doriern, zumeist in der Stellung als Heerespriester. Diese Würde brachte es mit sich, daß sie Feldherren, denen sie zur Seite standen, neben der Opferhandlung gelegentlich auch staatsmännischen und selbst strategischen Rat erteilten. Einige von ihnen taten sich als Diplomaten hervor und haben die Politik ihrer kleinen Staaten in ähnlicher Weise beeinflußt, wie im Zeitalter Ludwigs XIV. Würdenträger der Kirche die der großen. Überall ist die Beziehung zu Herakliden erkennbar.

Bei der Gründung von Syrakus Ol. 11, 2 = 734 v. Chr. fügte es sich, daß die Iamiden zuerst die Weltbühne betraten. Die Teilnahme eines der Ihren an diesem Unternehmen deutet Pindar an.[2] Der korinthische Archias, den der Iamide begleitet

[1] Phaesana, arkadisch, nach Didymos Schol. Pind. O. 6, 55, ist das spätere Phrixa, das nachmals Phaestos hieß. S. meine Abh. *Olympische Forschungen* III, Klio VII 181, 3. Über Pisos s. meine Abh. *Der Heilige Ölbaum* (Weimar 1895) 3, 1.

[2] Pind. O. 6, 6 *συνοικιστὴρ τᾶν κλεινᾶν Συρακοσσᾶν*. Dazu Schol. Pind. oben S. 64 Anm. 1.

hat, war aus dem Geschlechte des Herakles.[1] Der Name des Sehers ist nicht überliefert. Der Dienst der Arethusa, der Artemis Alpheioa und Ortygia sowie des olympischen Zeus läßt den Einfluß der olympischen Gottesverehrung auf Syrakus zu allen Zeiten wahrnehmen. Das Geschlecht hat Jahrhunderte überdauert und war hochangesehen noch in Hierons Tagen, dem der Iamide Agesias, der Sohn des Sostratos, befreundet war, und, wenn der Scholiast den aus der Thebais entlehnten Lobspruch des Pindar „ein guter Seher und gewaltiger Lanzenschwinger" recht deutet, in vielen Kriegen gute Dienste geleistet hat. Agesias' Maultiergespann, von seinem Wagenlenker Phintis geleitet, trug Ol. 78 = 468 v. Chr. den Sieg davon, und Pindar ließ sich gewinnen, ihm das Enkomion zu dichten. Agesias war selber in Olympia anwesend. Von mütterlicher Seite stammte er aus Stymphalos in Arkadien, in dessen Nähe des Königs Aipytos Grab lag und wo damals das Geschlecht noch angesessen war. Nachdem er dort die Verwandten besucht, kehrte er wieder nach Syrakus zurück. Bei der staatlichen Umwälzung von Ol. 78, 3 = 466 v. Chr. scheint er den Tod gefunden zu haben.[2]

---

[1] Thuk. 6, 3, 2; vgl. Paus. 5, 7, 3. Strabo 6 p. 269 f.

[2] Pindar richtet an den Meister seines Chores Aineias die Aufforderung, daß er die Sänger zuerst das Loblied der Hera Parthenia, danach aber seinen Preisgesang vortragen lasse und darin Syrakusens und Ortygias gedenke, wo Hieron mit reinem Zepter walte. Man hat in Aineias den Geschlechtsvetter des Agesias in Stymphalos gesehen, obgleich ein bestimmtes Zeugnis fehlt. Aber das Lob der Parthenia ziemte sich für einen Stymphalier (Paus. 8, 3, 1), und der sonst nicht gerade häufige Name Aineias kommt in Stymphalos in jenem Jahrhunderte wiederholt vor. Bei Xenophon *Hellenika* 7, 3 wird ein Stratege dieses Namens aus Stymphalos genannt, vielleicht der bekannte Militärschriftsteller, und in der *Anabasis* 4, 7, 13 ein Lochage. Nichts hindert auch in ihnen Iamiden zu sehen. Aineias hieß ferner der Vater des Iamiden Thrasybulos, der den Mantineiern als Seher gegen Agis und die Lakedaemonier gedient hat und selber an dem Kampfe teilnahm, dessen günstigen Ausfall er voraussagte. Thrasybulos wird als Eleier bezeichnet. Alles deutet auf kriegerischen Beruf der stymphalischen

Ein Jahrhundert nach der Gründung von Syrakus wird Dichtung und Wahrheit von der Teilnahme dreier Generationen iamidischer Seher an den messenischen Kriegen überliefert. Kresphontes der Heraklide hatte Eumantis, den elischen Seher aus Iamidenstamm, an sich gezogen. Ein Nachkomme des Mannes namens Theoklos stand während der Schlacht bei Kaprusema und bei der Belagerung von Eira dem Aristomenes zur Seite. Er erkannte die Dioskuren auf dem wilden Birnbaum und deutete das verhängnisvolle Orakel der Pythia. Er selbst und sein Sohn Mantiklos waren unter den ersten, welche das Eindringen der Feinde in die Feste bemerkten. Theoklos wußte, daß sein Ende mit dem des „Vaterlandes" verbunden war. Nach ihm übernahm Mantiklos neben Gorgos, dem Sohne des Aristomenes, die Führung der letzten Messenier. Sie ziehen nach Italien. Von dort aus wird das sizilische Zankle erobert, Friede mit den Einwohnern geschlossen und der Name Messene auf die Stadt übertragen. Dies geschah Ol. 29 = 664 v. Chr. Mantiklos erbaute dem Herakles in Messene ein Heiligtum außerhalb der Mauern; der Gott, dem es geweiht war, trug seinen Namen. Das Hieron hat lange bestanden. Ein Jahr vor der Schlacht bei Leuktra (Ol. 102, 2 = 371 v. Chr.), als die Rückkehr der Messenier in die alte Heimat geplant war, träumte dem Priester, daß Herakles Mantiklos von Zeus nach Ithome zu Gaste geladen sei.[1]

Aineiaden. Übrigens findet sich in der *Anabasis* auch der Name eines Lochagen Agasias von Stymphalos, 4, 1, 27 u. s. Der Ort hat mehr als einen solcher Reisläufer geliefert. — Pind. O. 6, 98 *Ἀγησία δέξαιτο κῶμον οἴκοθεν οἴκαδ' ἀπὸ Στυμφαλίων τείχεων ποτινισόμενον, ματέρ' εὐμήλοιο λείποντ' Ἀρκαδίας.* Diod. XI, 67. Schol. Pind. O. 6, 165: *ἀνηρέθη Ἱέρωνος καταλυθέντος.* Vgl. v. Wilamowitz *Isyllos* S. 170 ff. A. Hug *Aeneas v. Stymphalos, ein arkad. Schriftsteller a. class. Zeit* S. 29. 43 f. Daß der Militärschriftsteller Aeneas dem Iamidenhaus angehörte, wird von Schwartz bei Pauly-Wissowa s. v. bestritten. — Über Thrasybulos Paus. 6, 2, 4; 8, 10, 5 und unten S. 75. 95.

[1] Die Darstellung nach Pausanias 4, 16, 1 ff. 20, 1 ff.

Das Nächste, was von Schicksalen der Iamiden überliefert ist, fällt anderthalbhundert Jahre später. Von Demokedes aus Kroton, einem ausgezeichneten Arzte, der auf wunderbaren Wegen an den Königshof des ersten Dareios verschlagen war, erzählt Herodot (3, 132), daß er sich eines Sehers aus Elis rettend annahm, der früher zugleich mit ihm bei Polykrates in Samos angestellt war, damals aber, nach der Ermordung des Tyrannen (Ol. 64, 3 = 522 v. Chr.) ins Innere von Persien geschleppt, unter der Menge von Sklaven des Großkönigs unbeachtet ein elendes Dasein führte. Diesem Demokedes gelang es durch Klugheit und Glück, die Rückkehr nach seiner Vaterstadt zu ermöglichen. Etliche Jahre später hören wir von Kallias, einem Eleier und Seher aus Iamidengeschlecht im Dienste des Königs Telys von Sybaris. Telys lag im Kriege mit Kroton, und Kallias war sein Feldpriester. Da nun das Opfer vor dem Kriegszug ungünstigen Erfolg in Aussicht stellte, hielt es der Prophet für geraten, zu den Krotonern überzugehen. Noch zur Zeit Herodots waren ausgedehnte Landgüter im Besitze der Nachkommen des Iamiden, welche die krotonische Bürgerschaft dem Vorfahr zur Belohnung für seine Dienste geschenkt hatte. Die Vermutung, daß der einst mit Demokedes in persischer Gefangenschaft gewesene und von ihm gerettete elische Seher eben dieser Kallias sei, hat viel für sich. Bedeutsam ist, daß die Beziehung zu den Herakliden auch hier nicht fehlt. Denn nach Behauptung der Sybariten hätten die Krotoner in dem damaligen Krieg auch den Dorieus aus spartanischem Königsgeschlechte zu Hilfe bekommen, der sich auf der Suche nach geeigneter Stätte zur Gründung einer Niederlassung befand. Kroton stand in nahem Verhältnisse zu Olympia. Über ein Jahrhundert (seit 588 v. Chr.) spielten Bürger der Stadt eine Hauptrolle in den Agonen. In zwölf Olympiaden haben Krotoner im Stadion gesiegt. Auch der berühmte Milon, der sechs olympische Siege im Ringen davon trug, war ein solcher. Einrichtungen, die sie von Olympia ent-

lehnt hatten, werden mehrfach erwähnt. Daß dabei Einfluß der Iamiden mitgewirkt hat, ist kaum zu bezweifeln.[1]

Dreißig Jahre später, vor der Schlacht bei Plataeae (Ol. 72, 2 = 479 v. Chr.), stand als Opferpriester im hellenischen Heere der Seher Tisamenos, des Antiochos Sohn, den Herodot als einen Eleier und Klytiaden aus Iamidengeschlechte bezeichnet. Vermutlich war er geborener Iamide und von den Klytiaden adoptiert.[2] Wenn die Adoption geschehen war, um das Klytiadenhaus nicht aussterben zu lassen, so erklärt sich desto eher, daß ihn selbst der Mangel an Nachkommenschaft nach Delphi trieb. Die Pythia verkündet, Tisamenos werde die fünf größten Kämpfe gewinnen. Von Stund an legt er sich auf die Agonistik. Aber er muß erleben, daß er von Hieronymos aus Andros im Fünfkampfe besiegt wird. Da geht ihm auf, daß der Gott ein anderes im Sinne hatte. Auch die Lakedaemonier erkannten, daß das Orakel auf kriegerische Kämpfe zu beziehen sei, und setzten nun alles daran, den Sieger zu bewegen, an der Seite der Könige aus Heraklidenstamm ihre Scharen zu leiten.[3] Tisamenos willigte ein, der Lohn aber, den er beanspruchte, war nichts Geringeres als das Vollbürgerrecht von Sparta. Man zögerte es zu gewähren, gab aber endlich nach. Doch nun verlangte der Seher die gleiche Ehre für seinen Bruder Agias. Darin ahmte er, wie Herodot bemerkt, den Melampus nach, der von den Argeiern erst die Hälfte des Königreichs für sich und dann ein Drittel für seinen Bruder Bias beansprucht hatte —; Melampus gehörte zu den Ahnherren der Klytiaden. Tisamenos setzte

---

[1] Vgl. meine Abh. *Erlebnisse eines griech. Arztes.* Hamburg 1890. S. 26.

[2] Herodot 9, 33; vgl. oben S. 64 f. Bei Paus. 3, 11, 6 heißt er schlechthin Iamide. Auch das Grab seines Geschlechts in Sparta wird als das der Iamiden bezeichnet (3, 12, 9).

[3] Herodot a. a. O. *μισθῷ ἐπειρέοντο πείσαντες Τισαμενὸν ποιέεσθαι ἅμα Ἡρακλειδέων τοῖσι βασιλεῦσι ἡγεμόνα τῶν πολέμων*. Bei seinem Aufenthalt in Sparta hat Herodot zu Pitana gewohnt bei dem Proxenos der Samier Archias (3, 55), und dort wird Tisamenos selbst ihm seine Erlebnisse mitgeteilt haben. v. Wilamowitz *Isyllos* 180 f.

sein Begehren durch und wurde Lakedaemonier. Er half nun seinen neuen Landsleuten in fünf großen Kämpfen, außer Plataeae auch bei Tegea gegen Tegeaten und Argeier, ferner bei Dipaia gegen alle Arkader außer den Mantineiern, ebenso gegen die Messenier bei Ithome (Ol. 81, 2 = 455 v. Chr.), wo er im Vereine mit dem delphischen Orakel den Messeniern freien Abzug verschaffte, endlich bei Tanagra (Ol. 80, 4 = 457 v. Chr.) gegen Argeier und Athener.[1] Man sieht, daß der Prophet ein politisch hervorragender Mann war. Bemerkenswert ist die wütende Feindschaft des Telliaden Agesistratos, der im Lager der Perser gegen Lakedaemon wirkte. Wir kommen noch auf ihn zu sprechen. Tisamenos bekam die ersehnten Nachkommen, und von diesen waren einige berufen, ebenfalls in der lakedaemonischen Geschichte eine Rolle zu spielen. Agias, der Sohn des Agelochos und Enkel des Tisamenos, stand dem Lysander (Ol. 93, 4 = 405 v. Chr.) bei Aegospotamoi als Feldpriester zur Seite und half zum Gewinnen der Schlacht. Sein Anteil kann nicht unbedeutend gewesen sein; denn auf dem berühmten Weihgeschenk in Delphi stand er neben Lysander und dessen Steuermann allein in der ersten Reihe unter Göttern und Heroen, die übrigen Schiffskapitäne in der zweiten. Auch in Sparta bekam er ein ehernes Standbild.[2]

Bei Xenophon (Hell. 3, 3, 11) wird ein Seher Tisamenos unter den Häuptern der Verschwörung des Kinadon Ol. 95, 4 = 393 v. Chr. genannt. Es ist nicht unwahrscheinlich, daß er ein Sohn des ebengenannten Agias war. Der höchst gefährliche Umsturzplan war durch den Ehrgeiz überspannter junger Leute veranlaßt. Ob die mit so ausnahmsweiser Verleihung des Bürgerrechtes ausgezeichneten Iamiden von Elis unter den selbstbewußten Junkern von Sparta niemals über Zurücksetzung zu klagen hatten, möchte sehr zu bezweifeln sein, und

[1] Herodot 9, 33 ff.; Paus. 3, 11, 5 ff. 6, 14, 13 f. Plut. Aristid. 11.

[2] Paus. 3, 11, 5. Vgl. 10, 9, 7, wo er Ἄβας heißt. Valckenaer schreibt dafür Ἀγίας, und so die Neueren.

wenn sie darüber verstimmt waren, ist es nicht zu verwundern. Daraus würde sich die Teilnahme des Seherssprosses an der Verschwörung erklären. Bezeichnend ist, daß der einheimische Seher des Agesilaos zuerst von allen die große Gefahr, in welcher der Staat sich befand, bereits fünf Tage vorher aus den Opfern erkannt hat. (S. unten S. 97.)

Im ersten Jahrhunderte vor Chr. begegnet ein Iamide Teisamenos, dessen Sohn Sichares nach zwei Verzeichnissen eines Kollegiums von Tainariern, d. i. Verehrern des Poseidon von Tainaron, in Sparta als Seher angestellt war, und dessen Tochter Alkibia in einem Verzeichnisse von Hierothyten gleichfalls als Mantis aufgeführt wird[1]. Dies ist bis jetzt der einzige Fall, wo einem Weibe diese Würde zugeschrieben wird. Ihr Gemahl war Damippos, der Sohn des Aboletos, und beider Sohn hieß wieder Teisamenos[2].

Im Zeitalter Trajans oder Hadrians wird in einer Weihinschrift für Artemis Orthia ein dritter Tisamenos genannt, der Sohn eines Iamos[3].

Ferner wurde im zweiten oder dritten Jahrhunderte n. Chr. einer andern verdienten Frau aus Iamidengeschlecht, Herakleia, gleichfalls der Tochter eines Tisamenos, in der Nähe des Heiligtums der Artemis Orthira ein Standbild gesetzt, dessen Inschrift erhalten ist. Das Epigramm gedenkt ihrer Abkunft von Herakles und Phoibos.[4]

---

[1] *IG* V, 1, 210. 212. — 141.

[2] *IG* V, 1, 578 *Ἁ πόλις Ἀλκιβίαν Τισαμενοῦ διά τε οἰκείαν ἀρετὰν καὶ διὰ τὰς ἐκ τῶν προγόνων εὐεργεσίας καὶ τὸν ἄμεμπτον μετὰ ἀνδρὸς Δαμίππου τοῦ Ἀβολήτου ἑξήκοντα ἔτη συνβίωσιν.* Ebd. 465 *ἁ πόλις Τεισαμενό[ν], Δαμίππου τ[οῦ] Ἀβολήτου κ[αὶ] Ἀλκιβίας τ[ῆς] Τεισαμεν[οῦ], τὰν τοῦ γέν[ους] δόξαν τᾷ [ἑαυτ]οῦ ἀρετᾷ πι[στω]σάμενον.*

[3] *IG* V, 1, 298; vgl. 99. 103.

[4] *IG* V, 1, 599. Kaibel *epigr. Gr. ex lapidibus collecta* n. 874: *Ἡ πόλις] τὴν σεμνοτάτην καὶ φιλοσοφωτάτην καὶ εὐγενεστάτην Ἡράκλειαν Τεισαμενοῦ παρὰ τῇ ἁγιωτάτῃ Ὀρθίᾳ Ἀρτέμιδι ἱδρύσατο ἀρετῆς πάσης καὶ σωφροσύνης καὶ εὐσεβείας ἕνεκα, προσδεξαμένου τὸ ἀνάλωμα τοῦ προσφιλεστάτου ἀνδρὸς αὐτῆς Μάρ(κου) Αὐρ(ηλίου) Εὐτυχιανοῦ τοῦ (Εὐτυχιανοῦ). | Ἄλλην Πηνε-*

Das Grabmal der elischen Seher aus Iamidenstamme lag bei den Phrurien, einem Stadtteile von Sparta in der Nähe eines Artemistempels. Nicht weit davon standen die Heroenmale der bei den Thermopylen gefallenen Brüder Maron und Alpheios, der Söhne des Orsiphantes.[1]

In Xenophons Anabasis (7, 8, 10) wird ein elischer Seher Basias erwähnt, der dem Feldherrn bei der Opferung zur Seite stand. Das war um Ol. 95 = 399 v. Chr. Ob Basias den Iamiden oder Klytiaden angehörte, ist nicht gesagt.

Etwa Ol. 134 = 244 v. Chr. ist der bereits oben erwähnte Thrasybulos, der Sohn des Aineias, ein Eleier aus dem Iamidenhause, Feldpriester der Mantineier unter Podares, die mit den übrigen Arkadern und den Sikyoniern und Achaeern unter Aratos im Kriege mit den Lakedaemoniern unter König Agis, dem Sohne des Eudamidas, lagen. Er verkündete den Mantineiern Sieg und nahm selber am Kampfe teil. Daß dabei Poseidon als Helfer erschien, ist bezeichnend. Von diesem Thrasybulos befand sich ein Standbild mit Abzeichen besonderer Seherkunst in der olympischen Altis, über das unten (S. 95) gehandelt wird. Ob der bei Pausanias (6, 13, 1) als Vater des Agathinos genannte Thrasybulos derselbe ist, steht dahin. Nach Pausanias (6, 14, 9) hatte der Eleier Thrasybulos ein Standbild des Pyrrhos in der Altis errichtet. Er war einer seiner Anhänger und bei der Befreiung des Vaterlandes von dem rohen Tyrannen Aristotimos beteiligt. Das Nähere gibt Plutarch in der Schrift über edle Taten von Frauen. Ebendort wird von

---

λόπειαν ἐγείνατο κυδαλίμη χθών | Σπάρτη, Τισαμενοῦ θεσπεσίου θύγατρα· | Τοίη μῆτιν ἔην ἠδ' ἤθεα καὶ νόον ἐσθλόν | Ἔργα τ' Ἀθηναίης ἠδὲ σαοφροσύνην. | Ταύτῃ καὶ γένος ἔσχες ἐτήτυμον, Ἡράκλεια, | Ἡρακλέους, Φοίβου πρὸς δ' ἔτ' [ἀπ' Ἰ]αμ[ι]δῶν· | οἵ σ' Ἑκάτ[ης κρυε]ραῖσιν ἀνηρείψα[ντο θυέλλ]αις | αὐτοκασιγν[ήτην] θᾶκον ἐς [ἀ]θ[ανάτων]. Daß Tisamenos Seher war, scheint die Bezeichnung *θεσπέσιος* anzudeuten. Sein gedenkt die Inschrift eines Ehrendenkmals seiner Gemahlin Aurelia Oppia: [*M Αὐρ(ηλίου) Τε*]*ισαμενοῦ τοῦ Στρατα* ... (a. O. 598).

[1] Herodot 7, 227; Paus. 3, 12, 9. — Der Name Alpheios ist bemerkenswert.

dem Zeichen, das dem Aristotimos erschien, und der Deutung eines Sehers, den er holen ließ, berichtet.[1]

Unter den Iamiden waren einige Sieger im olympischen Agon. Dazu gehörte der oben S. 69 behandelte Agesias, Sohn des Sostratos, von Syrakus, welcher Ol. 78 = 468 v. Chr. mit dem Maultiergespanne den Preis davontrug.

Auch über Tisamenos' erfolglose Beteiligung am Pentathlon ist früher gehandelt.

Auch Satyros, der Sohn des Lysianax, dessen Standbild von der Hand des athenischen Künstlers Silanion in der Altis stand, war Iamide. Zweimal hatte er in Nemea, zweimal in Pytho, zweimal in Olympia im Faustkampfe den Preis errungen. Ferner wird in einer Inschrift von Oropos ein Eleier Satyros als Sieger im Faustkampf und Pankration bei den Amphiaraeen genannt, offenbar derselbe. Satyros muß gegen Ende des vierten Jahrhunderts gelebt haben. Der Bildhauer Silanion wird von Plinius um Ol. 113 = 328 v. Chr. angesetzt.[2]

Wenn Glieder der olympischen Seherfamilien agonistische Siege errangen, so werden sie schwerlich zu gleicher Zeit im Gottesdienst angestellt gewesen sein. Das Amt bot nicht ausreichende Muße, um die Vorübungen zu bewältigen, geschweige denn auf Reisen zu gehen, um auch wo anders sich Preise zu holen. Aber es stand nichts im Wege, daß unbeschäftigte Glieder des Iamidengeschlechtes in der Agonistik sich hervortaten. Vielleicht kam es vor, daß solche in späteren Jahren noch zum Altardienste bestellt wurden. Die Erfolge, welche Söhne von Sehern sowohl im Stadion wie in der Roßbahn davontrugen, erhöhten ihr Ansehen und bedeuteten zugleich, daß sie über ansehnliche Mittel verfügten.

So viel ist es, was sich über den Anteil der Iamiden an den Vorgängen des Zeitalters ermitteln läßt.

---

[1] Paus. 8, 10, 5. 8; 6, 2, 4. 13, 1. 14, 9; s. oben S. 69, 2 und unten S. 95. Plut. *mul. virt.* 253 B.

[2] Plin. *NH.* 34, 51. Paus. 6, 4, 5; vgl. Blümner. — *Inscr. Gr. Sept.* 414, 22. 25 nach Mie *Quaest. agonisticae* 60.

Über die Klytiaden fließen die Quellen spärlicher. Die Nachrichten knüpfen an eine Stelle des Pausanias an, in der von dem Siegesstandbilde des Eperastos, eines Sohnes des Theogonos, in der olympischen Altis die Rede ist. Das Ende eines Epigrammes auf diesem Denkmale bildet ein Distichon, in dem Eperastos sich rühmt, ein Seher aus dem Geschlechte der 'Klytiden' mit heiliger Zunge zu sein und aus dem göttergleichen Geblüte der Melamposkinder abzustammen. Hierzu gibt der Schriftsteller erklärend den Stammbaum des Klytios. Er war ein Sohn des Alkmaion. Die weitere aufsteigende Ahnenreihe bilden dann Amphiaraos, Oïkles, Mantios, Melampus, Amythaon. Amythaon wieder war der Sohn des Kretheus, des Sohnes des Aiolos. Klytios Mutter hieß Arsinoë oder Alphesiboia und war die Tochter des Königs Phegeus von Phegia in Arkadien, dem späteren Psophis. Klytios verließ die Heimat und wanderte nach Elis aus, um nicht mit den Brüdern seiner Mutter zusammenzuleben, von denen er wußte, daß sie den Mord seines Vaters Alkmaion veranstaltet hatten.[1] Wir sehen, Klytios stammte von auserlesenen Sehern ab. Denn Amphiaraos, der Erfinder der Feuerschau[2] und Herr des Traumorakels von Oropos, ist sein Großvater; Mantios und der sagenberühmte Melampus sind seine Ahnherren. Auch andere Abkömmlinge des Geschlechtes, wie Polypheides und Theoklymenos, waren hochgeschätzte Wahrsager.

Die Abkunft des Klytios führt nach dem im nördlichen

---

[1] Paus. 6, 17, 5: *δύο δὲ αὖθις ἐξ Ἤλιδος, Ἀρχίδαμος τεθρίππῳ νενικηκὼς καὶ Ἐπέραστός ἐστιν ὁ Θεογόνου ὅπλου νίκην ἀνῃρημένος· εἶναι δὲ καὶ μάντις ὁ Ἐπέραστος τοῦ Κλυτιδᾶν γένους φησὶν ἐπὶ τοῦ ἐπιγράμματος τῇ τελευτῇ· τῶν δ' ἱερογλώσσων Κλυτιδᾶν γένος εὔχομαι εἶναι | μάντις, ἀπ' ἰσοθέων αἷμα Μελαμποδιδᾶν. Μελάμποδος γὰρ ἦν τοῦ Ἀμυθάονος Μάντιος, τοῦ δὲ Ὀϊκλῆς. Κλύτιος δὲ Ἀλκμαίωνος τοῦ Ἀμφιαράου τοῦ Ὀϊκλέους. ἐγεγόνει δὲ τῷ Ἀλκμαίωνι ὁ Κλύτιος ἐκ τῆς Φηγέως θυγατρός, καὶ ἐς τὴν Ἦλιν μετῴκησε, τοῖς ἀδελφοῖς εἶναι τῆς μητρὸς σύνοικος φεύγων, ἅτε τοῦ Ἀλκμαίωνος ἐπιστάμενος σφᾶς εἰργασμένους τὸν φόνον.*

[2] Plin. *NH.* 7, 57 *haruspicium Delphus, ignispicia Amphiaraus, auspicia avium Tiresias Thebanus.*

Arkadien am Erymanthos nahe der Grenze des elischen Landes gelegenen Psophis. Dort zeigte man die einfache Grabkapelle des Alkmaion, von einem Haine hochgewachsener Zypressen umschattet, die keine menschliche Hand zu fällen sich vermaß; denn sie waren dem Heros geheiligt (Paus. 8, 24, 7). Sein Ahnherr Amythaon aber begegnet in einer der alten Stiftungssagen des olympischen Agones. Als nämlich die Söhne des Pelops über den ganzen übrigen Peloponnes zerstreut waren, veranstaltete Amythaon, des Kretheus Sohn und von Vaterseite ein Vetter des Endymion, die Olympien. Kretheus war der Sohn des Aiolos, ein Bruder des Aëthlios, des Vaters des Endymion; Amythaon der Gemahl der Eidomene. Für die Auffassung des Klytios sind das, verglichen mit Iamos, bedeutsame Überlieferungen. Denn während Iamos in Sage und Geschichte in den südlichen Teil des Landes, in das Quellgebiet des Alpheios, nach der Pisatis und zu den Doriern und Herakliden gehört, führt Heimat und Abstammung des Klytios in die nördlichen Gaue, zu Aiolos und den alten Heroen von Elis. Er selbst hatte bei den Eleiern seine zweite Heimat gefunden. Somit liegt der Schluß nahe, daß das Klytiadengeschlecht die Landschaft Koile Elis zu vertreten berufen war, wie das der Iamiden die Alpheios- und Eurotaslande, Pisatis, Südarkadien, Lakonien. Und so läßt sich in der Anstellung dieser beiden Geschlechter als Opferschauer am Hochaltare des Zeus von der Zeit ab, da das Orakel der Gaea zu verstummen begann und der Frauendienst in den Hintergrund getreten war, jene Vereinigung der Interessen beider Landesteile des Gesamtstaates Elis erkennen, welche auch sonst in der Geschichte des olympischen Gottesdienstes von so großer Bedeutung ist.[1] Wie der alten Feindschaft der Eleier gegen Herakles durch Iphitos Vermittelung — der selber Heraklide war — Versöhnung und Trankopfer folgte, so trug die festgeordnete Wahrnehmung des

[1] Vgl. *D. heilige Ölbaum in Olympia* S. 2f.; *Hochfest* III, Beitr. z. A.G. V 192f.

Orakeldienstes durch die beiden Sehergeschlechter, aus Aiolidenstamme das eine, aus dorischem Land und an Herakles Stiftung geknüpft das andere, beide aber auf altüberlieferte Prophetenkunst gottgeweihter Ahnen ihre Würde gründend, zu jener Einheit der gottesdienstlichen und staatlichen Verfassung bei, welcher Olympia sein Gedeihen verdankt hat. Zwei Vertreter in so einflußreicher Stellung, die man lieber durch einen bekleidet sehen würde, bekunden im Staatsleben gewöhnlich eine Ausgleichung berechtigter Ansprüche nebeneinander stehender Gewalten, die in den meisten Fällen erst durch schwere Kämpfe errungen wurde. Das Sehertum den Iamiden allein zu überlassen, konnte zu Gefahren für die Sicherheit der mühsam erkämpften Ruhe führen. Durch die Zuziehung der Kollegen aus dem Klytiadenhause war fortan dafür gesorgt, daß nicht einmal ein Ehrgeiziger die verliehene Gewalt zum Schaden des Gemeinwesens mißbrauchte.

Von den Telliaden ist es nicht unwahrscheinlich, daß sie einen selbständig gewordenen Seitenschößling eines der beiden gesetzmäßigen Sehergeschlechter von Olympia-Elis darstellten, vermutlich der Klytiaden. Sie den beiden als drittes, zu irgendeiner Zeit gleichberechtigt gewesenes, das auch im olympischen Opferdienste mitwirkte, an die Seite zu stellen, hat man nach dem Wenigen, was überliefert ist, kein Recht.

Die Geschichte der Telliadischen Mantik knüpft an zwei Persönlichkeiten an, die in den kriegerischen Wirren des Zeitalters eine Rolle gespielt haben. In den schweren Kämpfen, welche nicht viel Jahre vor dem Einfalle der Perser zwischen den Phokern und Thessalern stattfanden, stand der Seher Tellias, ein Eleier, den Phokern zur Seite und war so sehr die Seele des Ganzen, daß die verbündeten Gemeinden des phokischen Landes auf ihn alle Hoffnung setzten. Durch eine eigentümliche List half er ihnen zum Siege. 600 der tapfersten Krieger mußten sich ganz und gar mit Gips weiß färben und in einer mondhellen Nacht die Thessaler überfallen.

Diese, von jeher dem Aberglauben ergeben, wurden bei dem Anblicke der gespenstischen Gestalten von Entsetzen ergriffen, wandten sich zur Flucht und erlitten eine schwere Niederlage. Die List setzte genaue Kenntnis eines örtlichen Mythos voraus; denn der Schauplatz war die Hochebene von Tithorea am Parnaß, wo die wilde Jagd ihr Wesen trieb. Unholde riesenhafter Gestalt von weißer Farbe hausten in jenen Bergen. In nächtlicher Raserei überfielen sie das Gotteskind Dionysos und seine schwärmenden Gespielen und rissen es in Stücke, bis es, wenn die Zeit gekommen war, zu neuem Leben auferstand. In Delphi hing mit dieser Legende die Feier der dionysischen Winterfeste zusammen, und sie hatte im Volksglauben jener Landschaft so tiefe Wurzeln geschlagen, daß später der von Aegypten eingedrungene Osirisdienst daran anknüpfte und zu großem Ansehen gelangte. Daß es dort nicht geheuer war, wußten die Bewohner von Jugend an, und der kluge Prophet baute darauf jenes gespenstige Blendwerk, durch das er so guten Erfolg gewann. Die Geschichte steht bei Herodot, danach bei Polyaen und, durch örtliche Anschauung, wahrscheinlich auch delphische Periegetenauskunft, erweitert, bei Pausanias.[1] Noch in später Zeit zeugte das große Gruppenbild des Dreifußraubes vor dem Tempel des Apollon in Delphi und ein anderes in dem Phokischen Orakelort Abai von den Siegen der Phoker. Außerdem aber hatten sie auch Standbilder des Sehers Tellias und der anderen Führer samt den einheimischen Heroen dem Apollon geweiht. In der Überlieferung dieser Begebenheiten wird Tellias nur als Eleier und Seher bezeichnet.

Die zweite Gestalt, welche neben Tellias in der Geschichte seines Geschlechts genannt wird, trat uns oben in dem Zeitgenossen jenes Tisamenos entgegen, des Klytiaden aus Iamidenstamme, der den Hellenen vor Plataeae als Seher gedient hat. Es ist A g e s i s t r a t o s, den Herodot als Eleier und den berühm-

[1] Näheres in meiner Abh. *Feralis exercitus* in diesem Archiv IX 223 ff., X 61 ff.

testen der Telliaden bezeichnet.[1] Überall tritt dieser Mann als erbitterter Feind der Lakedaemonier auf. Sie hatten schon viel Schlimmes durch ihn erlitten, als sie ihn endlich in ihre Gewalt bekamen. Es gelang ihm aber, indem er, wie der Fuchs in der Tiersage, ein Stück seines Fußes preisgab, von der Fessel frei zu werden und dem Tode zu entgehen. Seine Lahmheit hinderte ihn nicht, an den Welthändeln wieder teilzunehmen. Er ließ sich ein hölzernes Bein machen und trat von neuem als Gegner der Lakedaemonier auf, allenthalben ihren Feinden seine Dienste anbietend. Zunächst den Tegeaten, die damals mit Sparta zerfallen waren. Dann kam er für hohen Sold in das Lager des Mardonios, für den er bei Plataeae die Opferung besorgte. Nach den Perserkriegen fand er Anstellung als Prophet in Zakynthos, wo auf dem Berg Ainos ein Heiligtum des Zeus Aineïos bestand, mit großem Aschenaltare, dem von Olympia entsprechend. Vermutlich war auch Orakeldienst dabei.[2] Dort ereilte ihn sein Schicksal; er wurde von den Lakedaemoniern gefangen und getötet.

Da Agesistratos der einzige Seher ist, welcher als Telliade bezeichnet wird, und da Tellias selbst diese Bezeichnung nicht hat, so wird man schwerlich irren, wenn man in eben diesem Tellias, dem Opferseher und Feldpriester der Phoker, der bei ihnen offenbar eine größere Rolle gespielt hat, als Herodots Erzählung und die Andeutungen bei Pausanias erkennen lassen, den Eponymen des Geschlechts sieht Und da nur wenige Jahre vor dem Kriegszuge der Perser die Ereignisse stattfanden, bei denen Tellias mitwirkte, so darf man annehmen, daß Agesistratos des Tellias Sohn war. Sein Name verrät die Bestimmung, welche der hochgemute Vater ihm zugedacht hatte.[3] Wenn Herodot

---

[1] 9, 37 *ἄνδρα Ἠλεῖόν τε καὶ τῶν Τελλιαδέων ἐόντα λογιμώτατον.*

[2] Vgl. meine Abh. *Olympische Forschungen* I, Klio VI, 4, 3.

[3] Vgl. das Wort des Leotychidas über den gleichnamigen Sohn des Aristagoras: *δέκομαι τὸν οἰωνὸν τὸν Ἡγησιστράτου* bei Herodot 9, 9, und *οἰωνὸν τὸ ὄνομα ποιούμενος*, ebd. 92.

den Agesistratos als bedeutendsten der Telliaden bezeichnet, so erkennt man, daß noch andere Nachkommen das Geschlecht fortgesetzt haben. Ob Agesistratos den tödlichen Haß gegen die Lakedaemonier vom Vater ererbt oder aus eigen Erlebtem in sich großgezogen hat, ist unbekannt. Vielleicht gewährt die entgegengesetzte Haltung seines Landsmannes Tisamenos eine Andeutung, dem Sparta das Bürgerrecht und andere Ehren gewährt hat. Bereits vor der Schlacht von Plataeae war Agesistratos auf seiten der Tegeaten als Widersacher der Lakedaemonier aufgetreten; nachher aber stand gerade Tisamenos auf deren Seite den Tegeaten entgegen. Man kann sich des Gedankens nicht erwehren, daß eine tiefe persönliche Feindschaft zwischen beiden Zunftgenossen der politischen gepaart war.

Eines darf man als feststehend ansehen, daß die Telliaden als drittes Geschlecht von Opfersehern am olympischen Hochaltare des Zeus nicht mitgewirkt haben. Wenn einer oder der andere ihres Namens eine Zeitlang in solcher Stellung gewesen sein sollte, so wurde er nicht als Telliade bezeichnet, sondern galt als Klytiade oder Iamide, je nach der Zugehörigkeit zu einem dieser beiden Geschlechter.

IV

Sage und Geschichte bekunden in gleicher Weise, daß man bei Iamiden wie Klytiaden ererbte Anlage und überlieferte Kunst der Prophetie vereinigt dachte.[1] Iamos, dem Enkel Poseidons, hatten die mantischen Schlangen Honigseim in den Mund getragen; kein Wunder, daß er eine heilige Zunge bekam.[2] Später hatte ihm sein Vater Apollon die Gabe ver-

[1] *ἔμφυτος μαντική* bei Euenios von Apollonia (Herodot 9, 94) im Gegensatze zur *ἔντεχνος*. Soph. O. T. 299 von Teiresias: *ᾧ τἀληθὲς ἐμπέφυκεν ἀνθρώπων μόνῳ.* Vgl. Plat. *resp.* 364: *ἀγύρται δὲ καὶ μάντεις ἐπὶ πλουσίων θύρας ἰόντες πείθουσιν ὡς ἔστι παρὰ σφίσι δύναμις ἐκ θεῶν ποριζομένη θυσίαις τε καὶ ἐπῳδαῖς, εἴτε τι ἀδίκημά του γέγονεν αὐτοῦ ἢ προγόνων, ἀκεῖσθαι.*

[2] *ἱερόγλωσσος* nennt das Epigramm des Eperastos auch das Klytidengeschlecht, Paus. 6, 17, 6.

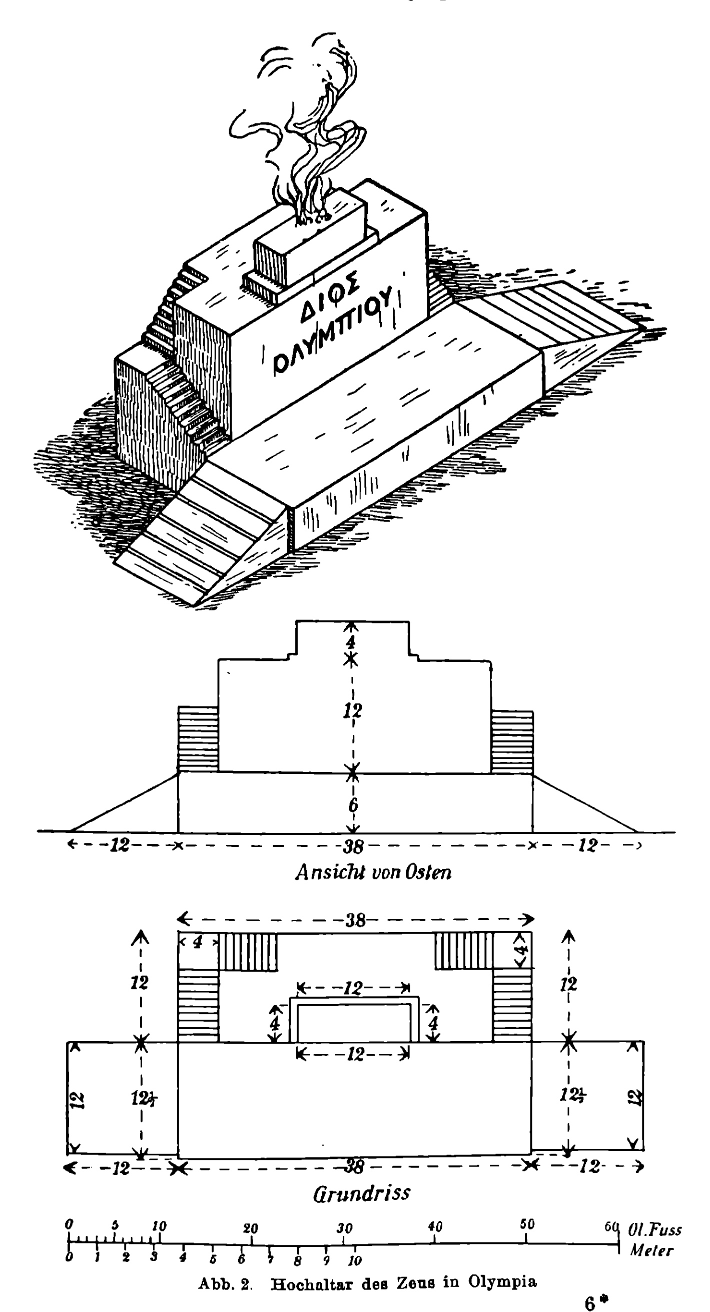


Abb. 2. Hochaltar des Zeus in Olympia

liehen, jene Stimme zu vernehmen, welche von Täuschungen nichts weiß, und geboten, das Orakel auf dem Hochaltare des Zeus zu gründen.[1] Dies ist der „doppelte Schatz der Seherkunst“, welcher nach Pindar fortan den Iamiden beschert sein sollte: das Verständnis der Gottesstimme der eine, die Feuerschau auf dem Aschenaltare des Zeus der andere.

Zunächst die Gottesstimme. Sie macht sich im Menschenleben durch *φῆμαι, κληδόνες, σύμβολοι* vernehmbar — aber nur Auserwählte merken sie — Kundgebungen in Lauten oder Worten zunächst, sodann auch in Zeichen (*σήματα, τέρατα*), das ist Vorgängen der Außenwelt, die dem natürlichen Menschen als Zufall erscheinen und ohne Bedeutung, den Berufenen aber als Offenbarungen göttlichen Waltens aufgehen, die aus höherer Sphäre in dies irdische Leben herabkommen. Überall ist es solcher Erscheinungen voll[2], nirgends aber mehr, als an den geweihten Stellen göttlicher Verehrung, und nirgends öfter, als zu den heiligen Zeiten. Solch eine Stätte, auserwählt vor andern und reich begnadigt, wie keine sonst, war der Große Altar des Olympischen Zeus in seinem Heiligtum am Fuße des Kronosberges (s. Abb. 2). Und solch eine Zeit war das Hochfest, welches ihm von seiner Gemeinde aus dem Volke der Eleier alle vier Jahre unter dem Zulaufe der Griechenvölker fern und nah mit großer Pracht und Herrlichkeit veranstaltet wurde. Wenn an den großen Feiertagen das Opferfeuer emporloderte, so glaubte man der Nähe des Olympischen Zeus gewiß zu sein, und wenn die umstehende Menschenschar in lautloser Stille ihre Seelen zur Andacht sammelte, dann tat sich auch die Anwesenheit des

---

[1] Pind. O. 6, 65: *ἔνθα οἱ ὤπασε θησαυρὸν δίδυμον μαντοσύνας, τόκα μὲν φωνὰν ἀκούειν ψευδέων ἄγνωτον .... Ζηνὸς ἐπ' ἀκροτάτῳ βωμῷ τότ' αὖ χρηστήριον θέσθαι κέλευσεν.* Olympia heißt *δέσποινα ἀλαθείας* ebd. 8, 2.

[2] Hesych *ξυμβόλους .. τινὲς δὲ τὰς διὰ τῆς φήμης γινομένας μαντείας (ἔλεγον).* — Schol. Pind. O. 12, 10 Dr.: *Φιλόχορος δὲ τὰς ἐκ φήμης μαντείας, τουτέστι κληδόνας καὶ πταρμοὺς σύμβολόν φησι λέγεσθαι.* Ebd. 10b: *συμβόλους δὲ λέγομεν πταρμοὺς ἢ φήμας ἢ ἀπαντήσεις.*

Gottes in Zeichen kund, deren Erkenntnis und Deutung der bestellten Seher gottverliehene Gabe war. Eine große Sache nach der Denkweise des Zeitalters. Aus den Offenbarungen des Gottes taten sich ungeahnte Zusammenhänge des Lebens auf. Man glaubte die Fügungen höherer Macht zu erkennen und die Ereignisse einer näheren oder ferneren Zukunft voraus zu erfahren. Solches war die allgemeine Anschauung der Griechen des sechsten und fünften Jahrhunderts. „Aus vielen Zeichen wird die göttliche Fügung der Dinge offenbar" — *δῆλα δὲ πολλοῖσι τεκμηρίοισί ἐστι τὰ θεῖα τῶν πραγμάτων* — sagt Herodot (9,100) und belegt es durch Vorgänge bei der Schlacht von Mykale. Ähnliches hatte man in Eleusis vor den Entscheidungskämpfen von Salamis erlebt. Wenn das Wasser in dem Kessel mit Opferfleisch ohne Feuer zu kochen begann, wenn bei der heiligen Handlung ein Regenbogen auf dunklem Hintergrunde sichtbar wurde oder die Sonne plötzlich durch die Wolken brach, wenn ein Donnerschlag bei heiterem Himmel ertönte, wenn ein Falk in den Lüften eine Taube zerriß oder ein Adler das Hirschkalb, welches er in den Klauen hielt, vor dem Altare fallen ließ, so waren das Zeichen der Götter, die ein Besonderes zu bedeuten hatten. Das Schwärmen eines Bienenvolkes, das Hervorkriechen einer Schlange aus einer Erdspalte, das Umstürzen eines Dreifußes, das Herabfallen eines geweihten Schildes, das Wiehern eines Pferdes, das Niesen eines der anwesenden Leute, ein absichtslos hingesprochenes Wort von guter oder schlimmer Bedeutung: lauter Vorgänge, von denen selten einer ausblieb, und jeder bot Anhalt für seherische Auffassung und Auslegung. Auch Gerüchte gehörten dazu, die plötzlich aufkamen, keiner wußte, wie oder woher, und rasche Verbreitung fanden. *Ὄσσα Διὸς ἄγγελος* heißt es bei Homer (*B* 94), und der Gott selbst trägt den Namen *πανομφαῖος* (*Θ* 250). Zu alledem traten die Heimsuchungen des Lebens, welche das Menschenherz mit Bangigkeit erfüllen und die Frage aufdrängen: warum? und wozu? Todesfälle

der Angehörigen und Fehlgeburten der Weiber, ansteckende Krankheiten in Stadt und Land, Mißwachs, Viehsterben, Unwetter, Feuersbrunst und Wassersnot: lauter Rätsel des Daseins, die der natürliche Mensch nicht zu lösen vermag. Endlich jene offenbaren Wunder, welche die stärksten Zumutungen an den Glauben stellen und jeden überwältigen, der sie erlebt, Göttererscheinungen, Traumgesichte, unvermittelte Visionen. Von jeher hatte das Griechenvolk sich seine Götter als wirklich lebend vorgestellt, aber den Sterblichen unsichtbar, riesengroß und von unbeschreiblicher Herrlichkeit. So thronten sie auf den Sitzen, die frommer Glaube der Vorzeit aus Felsen gehauen oder an den Hochstätten ihrer Dienste aufgerichtet hatte, und nahmen die Opfergaben entgegen, welche die kleinen Erdenbewohner darbrachten.[1] Auserwählten erschienen sie sichtbar, wenn die Gelegenheit danach war, wie Athene dem Achilleus, als er im Zorne sich vergaß, Diomedes im Kampfe gegen Ares und Aphrodite, oder gaben in unverkennbarer Weise sich kund, wie dem Odysseus und Telemach in bedeutender Stunde. Da ist ehrfurchtsvolles Schweigen geboten, das sich in Demut dem höheren Walten ergibt.[2] Auf solchem Glauben der Zeitgenossen beruhte die Wirksamkeit der Propheten und Zeichendeuter. Ihnen vor andern tut die Gottheit ihre Geheimnisse auf. Aber nur bei besonders Begnadeten setzt die Gabe der Väter auf die Kinder sich fort von Geschlecht zu Geschlecht und bleibt unveräußerlicher Besitz der Glieder des Hauses für ewige Zeiten. Solch Auserwählte waren die Iamiden und Klytiaden im Dienste des Zeus. Es ist nicht zu bezweifeln, daß die große Masse an die göttliche Begabung der olympischen Seher eben-

---

[1] Vgl. Reichel *Vorhellenische Götterkulte*, Wien 1891 und meine Abh. *Θεῶν ἐν γούνασι* in d. Zeitschrift *Sokrates* II, 1914, 5ff. — Unzählige Votivdarstellungen bezeugen diese Auffassung.

[2] Od. *τ* 33 erglänzt das Gemach in feurigem Lichte; denn die Göttin hält einen goldenen Leuchter. *Σίγα καὶ κατὰ σὸν νόον ἴσχανε, μηδ' ἐρέεινε* spricht Odysseus zum Sohne, *αὕτη τοι δίκη ἐστὶ θεῶν, οἳ Ὄλυμπον ἔχουσιν*.

so fest geglaubt hat, wie an die Wirksamkeit der Opfer, die sie darbrachte. Und daß die Seher jenen Glauben nicht bloß selber teilten, sondern auch alles taten, um ihn bei den Laien im Volk und bei den Machthabern des Staates zu erhalten, läßt sich begreifen. Sie waren nicht ohne weltmännische Bildung; daher besaßen sie Einsicht in das, was nötig war, und verstanden sich auch zu fügen, ohne ihrer Stellung etwas zu vergeben. So wird es erklärlich, daß sie nicht nur daheim in Ansehen standen, sondern daß man sie auch nach auswärts gewann und reichlich lohnte.

Der gottverliehenen Anlage der olympischen Seher gesellte sich im eigentlichen Prophetenberufe jene erworbene Kunst, die *ἔντεχνος μαντική*, welche gelernt hatte, aus den Erscheinungen der Opferflamme die Zukunft zu deuten. Wenn in Delphi Poseidon als Mitinhaber des Orakels galt und Pyrkon, der Feuermann, sein Diener genannt wird, so deutet das auf einstige Empyromantie auch im Heiligtum am Abhange des Parnaß. *Πυρκόοι* hießen die aus der Opferflamme weissagenden Priester.[1] Die Abkunft der Iamiden von Poseidon, als dem Großvater des Iamos, wird dadurch verständlich. Bei den Klytiaden verbürgte die Reihe von Sehern höchstes Ansehens unter ihren Ahnen, darunter Namen, wie Melampus und Amphiaraos, die gleich hohe Begabung in beiden Arten, Zeichenkunde und Feuerschau. Eine Unterscheidung in dem Sinne, daß dem einen der olympischen Geschlechter diese oder jene Art der Weissagung mehr eigen gewesen wäre, als dem andern, läßt sich nicht wahrnehmen. Die Beschränkung aber auf Zeichendeutung und Opferschau ist bei beiden festzuhalten. Berufsmäßige Beobachtung des Vogelfluges, wie Teiresias sie übte, oder Traumdeutung, wie sie mit der vorzeitlichen Verehrung der Erdgöttin einmal auch am Abhange des Kronoshügels ver-

[1] Hesych *πυρκόοι· ὑπὸ Δελφῶν ἱερεῖς δι' ἐμπύρων μαντευόμενοι.* Vgl. meinen Artikel *Pyrkon* in Roschers M.L.

bunden gewesen war[1], läßt sich in der Wirksamkeit der olympischen Seher nicht nachweisen.

Die Empyromantie mit ihren Abarten darf selbst als eine besondere Form der Zeichenkunde angesehen werden.[2] Wenn sich aus den Heiligtümern der Altis Spuren der Gewitterbeobachtung nachweisen lassen, so darf man diese nicht nur in das Gebiet der Zeichenkunde, sondern auch der Feuerschau rechnen. *Βρονταὶ μέγιστον οἰωνιστήριον* sagt Sokrates bei Xenophon (Ap. Socr. 12). Hier kommt das Zeichen vom Himmel herab und nicht aus den Tiefen der Erde, wie beim Brande des Aschenaltars. Der Zeus von Olympia ist vor allem Donnergott, *τερπικέραυνος*, und führt die Aegis (*αἰγίοχος*). So stellen ihn unzählige Bildwerke der älteren Zeit dar.[3] Es ist bezeichnend, daß alle Blitzschläge in Olympia, von denen berichtet wird, in die Umgebung des Großen Altares gehören.[4] Man sieht, der Gott offenbarte sich im feurigen Strahle. Das Einschlagen in

---

[1] Das Schlafen der Kureten auf Kotinoslaub und der Dienst der Chamynaea weisen darauf. Vgl. meine Abh. *Heil. Ölbaum* S. 18ff. Offenbarung durch Träume im Sosipolisdienste, *Olymp. Forschungen* III, Klio VII 158. 160, 1 und m. Artikel *Sosipolis* in Roschers M.L.

[2] Philostr. *Vit. Apoll.* 5, 25 p. 208, oben S. 66 Anm. 1.

[3] Namentlich am Fuße des Kronion beim Prytaneion fanden sich Zeusstatuetten in ausschreitender Stellung, mit beiden Armen Blitze schleudernd (A. Boetticher *Olympia*[2] 241). Auf elischen Münzen ähnlich, auch Adler und Blitz allein. Auch die Zanes führten wahrscheinlich den Blitz. Zeus Horkios hält ihn in beiden Händen und entsprechend der Zeus der Kynaithaeer am Stadioneingange. Der Zeus der Metapontier trug Blitz und Adler, der der Leontiner Adler und Aegis, der der Thessaler den Blitz in der Rechten. Auf Bronzeplatten ist der Blitz dargestellt und der Name des Zeus beigeschrieben (*Arch. Z.* 1875, 177. 1878, 135. 1879, 122. 1880, 112. 115). Reste von Blitzbündeln *Olympia Ergebn.* IV S. 15. 18.

[4] In den Tempel nach Paus. 5, 11, 9. Ol. 182 = 52 v. Chr. schlug der Blitz in das Gottesbild n. Euseb. *Chron.* II 136 Sch.: *τὸ ἐν Ὀλυμπίᾳ ἄγαλμα ἐκεραυνώθη*. Nach Plin. *NH.* 7, 48 wurde die Bildsäule des Euthymos zugleich in Olympia und in Lokroi getroffen; er siegte im Faustkampf Ol. 74. 76. 77 (Paus. 6, 6, 4). Das untere Gebiet des Alpheios ist besonders für Blitzschläge empfänglich.

Oinomaos' Haus erscheint als eine Kundgebung seines Willens und keineswegs bloß als eine Wettererscheinung, wie sie oft einmal vorkommt und die eben zufällig das Königsschloß getroffen hat. Es war ein Zeichen der Gottheit, welches offenbaren sollte, daß eine neue Ordnung der Dinge ihr wohlgefällig sei. Damit im Zusammenhange stand die Errichtung des Altars für Zeus Keraunios (n. 18 der Opferordnung) neben dem des Herkeios (n. 17). Nicht weit davon war auch der des Kataibates (n. 35) mit dem Phragma darum aufgestellt, zum Merkmale, daß auch dort ein Blitz niedergefahren und von geweihter Hand — vermutlich der Seher — begraben war. Ist die tiefere Bedeutung in diesem Fall unklar[1], so gibt sie sich um so deutlicher durch die Hydria im Tempel kund, in der die Erinnerung an jenes große Zeichen des Gottes wacherhalten wurde, welches seine Zufriedenheit mit dem Werke des Phidias bezeugen sollte. Wenn man sieht, daß solche Offenbarungen des donnerfrohen Gottes nicht außer acht gelassen wurden, so ist doch kein Grund vorhanden, auf eine regelmäßige Blitzschau, wie etwa der Pythaisten in Attika, zu schließen.

Überall erscheint das Feuer als eigenstes Gebiet der olympischen Seherschaft. Wie bei den Lakedaemoniern der Seher als Pyrphoros dem Heere vorauszieht, mit Lorbeerkranz und Stemma, die Fackel in der Hand, welche die heilige Glut vom Gemeindeherd auf die Stätte der Opferung überträgt, so war auch in Olympia den beiden Propheten die entsprechende Aufgabe zugewiesen, so oft der Opferzug vom Prytaneion zu den Altären schritt.[2] Dies geht aus der Fürsorge für den heiligen

---

[1] Vielleicht Hinweis auf die Titanomachie und die Sage vom Steine Kylindros (Derkylos bei Ps. Plutarch *de fluviis* 19). — Gigantenkampf im Giebel des Megarerschatzhauses Paus. 6, 19, 3. *Olymp. Forsch.* III, Klio VII 166. Artemidor. *oneir.* 2, 9: *ὁ κεραυνὸς τὰ μὲν ἄσημα τῶν χωρίων ἐπίσημα ποιεῖ διὰ τοὺς ἐνιδρυμένους βωμοὺς καὶ τὰς γινομένας ἐν αὐτοῖς θυσίας.*

[2] *Paroemiogr. Gr.* I p. 135. 289. 302. Herodot 7, 228. Paus. 5, 14, 4. Für das Folgende vgl. m. ausführliche Darstellung *Ol. Forschungen* I Klio VI, 1906 S. 1 ff., *Monatl. Opferung* II ebd. XIV, 1914 S. 414 ff.

Herd und die Erhaltung des ewigen Feuers hervor, auf die sich mit einiger Sicherheit daraus schließen läßt, daß ihnen die Übertragung der Asche bei der großen Frühjahrsreinigung oblag. Die ältesten und bedeutendsten aller Altäre von Olympia waren aus Asche hergestellt. Zu Anbeginn hatte man auf der bloßen Erde geopfert und die Opferreste ungestört liegen gelassen, als Eigentum der Gottheit. Daneben bezeugte man auch durch jene Weihegaben aus Ton und Erz seine Ehrfurcht, welche sich in solchen Massen gefunden haben. Die zurückgebliebene Opferasche wuchs endlich im Laufe der Jahre zu Haufen empor, denen man durch Beimischung des schlammigen Flußwassers zu dauernder Erhaltung verhalf. Aus Asche war zunächst Gaea der Altar hergestellt, und das hatte einen besonderen Sinn; denn auf dem bloßen Erdboden kam man der Göttin am nächsten, und es ließ sich erwarten, daß sie in der Opferflamme, die von unten emporschlug, ihre Geheimnisse kundgab. Daher beruht die Feuermantik auf dem Aschenherd, insofern als dieser mit der Erde in Fühlung blieb. Von Gaea wurde die gleiche Einrichtung in Olympia zunächst, wie es scheint, auf den Dienst der verwandten Muttergöttin übertragen, sodann auf den der Hera und von dieser auf Zeus. Die ursprüngliche Beziehung auf die Erdgöttin geriet in Vergessenheit, und man erklärte sich die mantische Kraft des Feuers als Gabe vom Himmel, zu dem sein Rauch emporstieg, obgleich die Art der Zeichen des Opferbrandes das alte Verhältnis noch erkennen läßt.

Die Feuerschau, *ἔμπυρος τέχνη*, setzte sich als nächstes Ziel die *ἔμπυρα σήματα*, d. i. die Offenbarungen, welche das Opferfeuer darbot, zu verstehen. Ließ sich die gleichmäßig emporlodernde Flamme weder durch die Feuchtigkeit des Fleisches, noch das Bersten der hineingeworfenen Gallenblase stören, so war das ein günstiges Zeichen, welches die Gnade des Gottes bekundete, die das Opfer freundlich annahm und die Frage des Opfernden nach Wunsche beschied. Wenn dagegen das Feuer

mühsam brannte, qualmte, niederging und zu verlöschen drohte, so bedeutete das nichts Gutes, und der Fragende erhielt ablehnenden Bescheid. So stellt den Vorgang der Bote in Euripides' Phoenissen dar: „Die Seher schlachteten Schafe und beurteilten des Feuers Höhen und Anzeichen, entgegenwirkende Feuchtigkeit und die Spitze der Flamme, welche zweier Seiten Sinn besitzt, des Sieges Zeichen und der Niederlage".[1] Bei Sophokles in der Antigone beschreibt Teiresias die ungünstigen Zeichen, welche er erkannte, als er die Feuerschau auf dem brennenden Altare vornahm: „aus den Opfern leuchtete Hephaestos nicht hervor, sondern auf der Asche zerging, durch Feuchtigkeit verderbend, der Saft der Schenkel, und es schwälte und spritzte auf, und die Galle fiel, sich blähend, aus einander, und, aus der Fetthülle herausgelöst, lagen die Fleischteile da".[2] Man sieht, nicht bloß die Art, wie das Feuer flackerte, gab die Zeichen, die man beobachten wollte, sondern auch das Verhalten des in der Glut verzehrten Opferstoffes.[3] Auf der Höhe des mächtig emporgewachsenen Aschengefüges übten die olympischen Seher ihre Kunst. Aus Flammenzeichen deutend, suchten sie dort, wie der Dichter bezeugt, den hellblitzenden Zeus zu ergründen.[4] Den Iamiden Agesias nennt er einen Schatzhüter

---

[1] 1255 ff.: *μάντεις δὲ μῆλ' ἔσφαζον, ἐμπύρους τ' ἀκμὰς ῥήξεις τ' ἐνώμων, ὑγρότητ' ἐναντίαν, ἄκραν τε λαμπάδ', ἣ δυοῖν ὅρους ἔχει, νίκης τε σῆμα καὶ τὰ τῶν ἡσσωμένων.*

[2] 1005 ff.: *εὐθὺς δὲ δείσας ἐμπύρων ἐγευόμην βωμοῖσι παμφλέκτοισιν· ἐκ δὲ θυμάτων Ἥφαιστος οὐκ ἔλαμπεν, ἀλλ' ἐπὶ σποδῷ μυδῶσα κηκὶς μηρίων ἐτήκετο κἄτυφε κἀνέπτυε, καὶ μετάρσιοι χολαὶ διεσπείροντο, καὶ καταρρυεῖς μηροὶ καλυπτῆς ἐξέκειντο πιμέλης.*

[3] Schol. Aristoph. *Pac.* 1054: *ἔθος γὰρ εἶχον τὴν ὀσφῦν καὶ τὴν κέρκον ἐπιτιθέναι τῷ πυρὶ καὶ ἐξ αὐτῶν σημείοις τισὶ κατανοεῖν εἰ εὐπρόσδεκτος ἡ θυσία.* Vgl. Psellos *περὶ ὠμοπλατοσκοπίας*, herausgegeben von Hercher *Philol.* VIII 166.

[4] Pind. O. 8, 1: *ἵνα μάντιες ἄνδρες ἐμπύροις τεκμαιρόμενοι παραπειρῶνται Διὸς ἀργικεραύνου.* Über den *Hochaltar des Zeus in Olympia* handelt ausführlich meine Abh. in d. N. Jahrb. 1913 I 241 ff. (S. 254 = oben Abb. 2).

des Zeus auf dem weissagenden Altare von Pisa.[1] In gleicher Weise nahmen auch die Klytiaden an der Feuerschau teil. Vereint prüften sie die Opfer in der brennenden Flamme und lasen aus der Entwickelung der verzehrenden Glut, was der großmächtige Gott, dem das Heiligtum geweiht war, zu offenbaren für gut fand.

Die Mittel zur Erkenntnis der Zukunft waren mit der Beobachtung des Opferfeuers nicht erschöpft. Bei Aeschylos rühmt sich Prometheus, daß er außer anderen Wohltaten den Menschen die verschiedenen Wege zur Ergründung des Willens der Gottheit gelehrt, „die Glätte der Eingeweide, welche Farbe sie haben müßten, um den Göttern angenehm zu sein, der Galle und der Leber blutgefärbte Wohlgestalt. Glieder in Fett gewickelt und das lange Seitenstück im Feuer verbrennend, zeigte ich den Sterblichen den Weg zur schwer zu lernenden Kunst. Auch die Zeichen der Feuerschau, die bis dahin im Dunkel lagen, führte ich ihnen vor Augen".[2] Damit gibt der Dichter zusammenfassend die Hauptstücke der Opferschau an.

Es versteht sich, daß die Prüfung der Eingeweide gleich beim Schlachten der Beobachtung des Feuers vorausging. Wenn überall Wert darauf gelegt wurde, daß die dargebrachten Opfertiere vollkommen und makellos waren, so mußte sich der Prüfung des Äußeren nach erfolgter Schlachtung eine solche des Inneren anschließen. Denn die Götter ließen sich keine fehlerhaften Opfergaben gefallen. Wo sich Makel herausstellten, konnte man auf ungünstigen Erfolg rechnen: die Gottheit verschmähte es, in solchen Stücken sich zu offenbaren. Bei der Prüfung der Eingeweide kam vor allem

---

[1] Pind. O 6, 5: *βωμῷ μαντείῳ ταμίας Διὸς ἐν Πίσᾳ.* Schol. 119 Dr.: *τὸ διὰ τῶν ἐμπύρων μαντεύεσθαι. οὕτως δὲ μέχρι νῦν οἱ Ἰαμίδαι μαντεύονται, ἔμπυρα θύματα τιθέντες ἐν τῷ βωμῷ.*

[2] 493 ff.: *σπλάγχνων τε λειότητα, καὶ χροιὰν τίνα ἔχοντ' ἂν εἴη δαίμοσιν πρὸς ἡδονήν, χολῆς λοβοῦ τε ποικίλην εὐμορφίαν, κνίσῃ τε κῶλα συγκαλυπτὰ καὶ μακρὰν ὀσφῦν πυρώσας δυστέκμαρτον εἰς τέχνην ὥδωσα θνητούς· καὶ φλογωπὰ σήματα ἐξωμμάτωσα, πρόσθεν ὄντ' ἐπάργεμα.*

die Bildung der L e b e r in Betracht, von der die Kenner sagten, daß sie den „Dreifuß der Seherkunst“ darstelle. Das war uralte Überlieferung und läßt sich in gleicher Art bei anderen Völkern nachweisen.[1] Die Alten sahen in der Leber den Sitz des Lebens und glaubten in ihrem Aussehen, wie in einem Spiegel, die mannigfaltigen Erscheinungen des menschlichen Lebens finden zu können. Tatsächlich kommen auch an keinem anderen Organe des tierischen Leibes so große Verschiedenheiten in Form und Aussehen vor. Fehlte einer der Lappen, so galt das als ein Unglückszeichen. Man unterschied die Erscheinungen der Oberfläche mit besonderen Namen als Tor, Tisch, Klaue, Zunge, Messer, Korb, Fluß, Herd usw. und machte daraus seine Schlüsse nach gelernter Überlieferung.[2] Neben der Leber wurden auch die anderen Eingeweide des geschlachteten Tieres geprüft. Auch die Milz gehörte dazu und außer ihr nicht am wenigsten die Galle.[3] Immer aber blieb die Leber die Hauptsache.

[1] Philostr. *Vit. Apoll.* VIII 7 p. 350: *ἧπαρ, ἐν ᾧ φασι τὸν τῆς αὐτῶν μαντικῆς εἶναι τρίποδα οἱ δεινοὶ ταῦτα.* — Suid. *Ἧπαρ καὶ ἡπατοσκοπία· ἡ τῶν ἐγκάτων ἀνατομὴ δι' ὧν προεμήνυον τὰ συμβησόμενα. ἀνατέμνοντες γὰρ σημεῖά τινα ἐθεώρουν ἐν τοῖς ἐγκάτοις.* Vgl. Platon. *Tim.* 71 B und Hermippus *de astrologia* bei K. F. Hermann *G.A.*[2] 39, 27, auch bei G. Blecher *de extispicio* RGVV II 4, 207, 3; vgl. ebd. S. 246 ff. C. Bezold über die babylonische Leberschau. Das Tonmodell einer Wahrsageleber (abgebildet bei Hunger-Lamer *Altorientalische Kultur im Bilde* n. 105) zeigt eine große Menge kleiner Quadrate, auf denen in altbabylonischer Keilschrift die Deutung steht. Über die bei Piacenza gefundene etruskische Bronzeleber W. v. Bartels *D. Etrusk. Br.-L. v. Piacenza* 1912.

[2] Polyaen. *strat.* 4, 10: *ὁ μάντις ἐπιδιεξιὼν τοὺς λοβοὺς καὶ τὴν χολὴν πύλας τε δὴ καὶ τράπεζαν καὶ ὅσα ἄλλα σημεῖα κατανοῶν ἀνέστρεψε τὸν λοβόν.* — Schol. Nic. *Ther.* 560: *τράπεζα καὶ πύλη μέρη τινά εἰσιν ἐξημμένα τοῦ ἥπατος, ὥσπερ καὶ ὄνυξ καὶ μάχαιρα καὶ κάνεον.* — Blecher a. O. stellt solche *σημεῖα* aus Hesychios zusammen: *λοβοί, ἐπιλοβίς, δεξίς, δοχή, γλῶσσαι, ποταμός, ἑστίας χῶρος, διψάς, δόλου τράπεζα* u. a. m.

[3] Schol. Arist. *Vesp.* 831: *ἀπὸ τῶν θυόντων· ἐκεῖνοι γὰρ πρῶτον τὸ ἧπαρ ἐπισκοποῦνται, εἶτα σπλῆνα καὶ τὰ λοιπά.* — Schol. Aesch. *Prom.* 484: *σχίζοντες γὰρ μέσον τὰ ἱερεῖα ἔβλεπον τὴν θέσιν τῶν ἐντοσθίων πάντων καὶ ἐκ τούτου ἐτεκμαίροντο τὰ μέλλοντα γενέσθαι· ὁμοίως δὲ καὶ ἀπὸ τῆς χολῆς, ἥτις ἐκβληθεῖσα καὶ ἀνατιναγεῖσα πρὸς τὸ τῶν πολεμίων μέρος ἧτταν τούτων ἐσήμαινεν,* nach Blecher 172.

In Olympia war als ein besonderes Einzelgebiet auch die Betrachtung der Felle ausgebildet, welche den Opfertieren abgezogen wurden. Die Innenseite der Häute bot eigentümliche Merkmale dar, so, wie sie war, noch besonders aber, wenn man sie mit einem Messer ritzte. Je nachdem dann die Schlitze ausfielen, sei es gerade oder schief und ungleich, wurde auf günstigen oder ablehnenden Bescheid der Gottheit geschlossen.[1]

Daß sich zu der angeborenen und von Geschlecht zu Geschlecht weiter vererbten Begabung die Überlieferung der ausgebildeten Technik gesellte, leuchtet ein. Was die Väter wußten, kam den Söhnen zugute. Vieles lernt sich wie von selber, wenn es täglich gesehen, erlebt und besprochen wird und die alten Meister sachverständige Unterweisung geben. Aber es bleibt genug übrig, das selbständigen Fleiß verlangt, und manches auch, das auf neuen Wegen erkundet wird. Daher machten strebsame Glieder aus beiden Häusern auch eigene Studien und suchten weiterbildend neue Mittel der Erkenntnis zu finden. So ist eine Andeutung von Losen in der olympischen Weissagung erhalten, wie sie auch in der delphischen nicht fehlt.[2]

---

[1] Schol. Pind. O. 6, 119 Dr.: Ἡρακλείδης δὲ ἐν τῷ περὶ χρηστηρίων τοῖς δέρμασί φησιν αὐτοὺς ⟨scil. τοὺς Ἰαμίδας⟩ μαντεύεσθαι ἀφορῶντας ⟨εἰς τὰς⟩ σχισμὰς τῶν δερμάτων, πότερον εὐθεῖαί εἰσιν ἢ οὔ (*FHG* II p. 198). ib. 111e: ἔνιοι δὲ οὕτω φασί, τεμνομένοις δέρμασι μαντεύεσθαι αὐτούς. λαμβάνοντες γὰρ τὰς βύρσας τῶν ἱερείων ἔσχιζον καὶ κατὰ τὰ σχίσματα ἐμαντεύοντο, ἀφορῶντες εἰς τὴν τομήν, πότερον εὐθεῖά ἐστιν ἢ οὔ. Ob es richtig ist, was der Scholiast zu 111d sagt: ἀναλαμβάνοντες γὰρ τὰ τῶν ἱερείων δέρματα ἐπιτιθέασιν εἰς τὸ πῦρ καὶ οὕτω μαντεύονται, bleibt zweifelhaft. Die Hautschau gehört auf die Prothysis, wo die Tiere abgeledert wurden; die Häute wurden schwerlich verbrannt. Vgl. Schol. Rec. zu 119: χρηστηρίων· ὅτι ἐμαντεύοντο ἐν Ὀλυμπίᾳ οἱ Ἰαμίδαι ἢ μικρὸν πιμέλῃ κεκαλυμμένον εἰς πῦρ ἐμβάλλοντες ἢ δορὰν προβάτων σχίζοντες καὶ ἐκ τῆς σχίσεως, εἰ μὲν εὐθεῖα γένηται, καλὰ ἔσεσθαι τὰ μαντεύματα, εἰ δὲ λοξή, ἀποτρόπαια.

[2] Hesych φρυκτὸς δελφίς· κλῆρος. ἐχρῶντο δὲ τοῖς κλήροις μαντευόμενοι ἐν Ὀλυμπίᾳ. In Delphi weist der Ausdruck ἀναιρεῖν auf einstiges Lesen der gezeichneten 'Staben'. Vgl. meine Abh. Θεῶν ἐν γούνασι im *Sokrates* II, 1914, 14 ff.

Und wenn der Iamide Thrasybulos den Versuch macht, aus den Eingeweiden von Hunden die Geheimnisse der Gottesbeschlüsse zu ergründen, wie sein Standbild in der Altis zeigt, mit einem Hund als Opfertier zur Seiten, in dessen aufgeschnittenem Leibe die Leber sichtbar war, so zeugt das von selbständigem Sinnen über seine Kunst. Dies erkennt auch Pausanias, wenn er darauf hinweist, daß Weissagung aus Eingeweiden von Hunden bis dahin nirgends geübt war.[1] Die Eidechse, welche an der rechten Schulter des Thrasybulos heraufkroch, läßt darauf schließen, daß dem Mann auch die Prophetie der sikelischen Galeoten nicht unbekannt war. Welcker bemerkt, das nach dem Ohre des Sehers kriechende behende Tierchen solle „anzeigen, daß er ihre Zeichen, gleichsam ihre Sprache verstehe, Eingebungen durch sie erhalte“. Wir glauben das auch, aber der Grund liegt tiefer. Die Eidechse treibt ihr Wesen auf der Erde und schlüpft in ihre Löcher und Ritzen. Das macht ihre mantische Natur verständlich, wie bei der Schlange. Die Eidechsenweissagung scheint in Sizilien aufgekommen zu sein. Sie wurde besonders in der einen der drei Städte Hybla betrieben, welche nicht weit von Syrakus lag und den Beinamen *Γαλεῶτις* führte. Die Bewohner waren nach Philistos' Zeugnis Zeichendeuter und Traumausleger (*τεράτων καὶ ἐνυπνίων ἐξηγηταί*) und dem Aberglauben der barbarischen

---

[1] Paus. 6, 2, 4: *τοῦ Θρασυβούλου δὲ τῇ εἰκόνι γαλεώτης πρὸς τὸν ὦμον προσέρπων ἐστὶ τὸν δεξιόν, καὶ κύων ἱερεῖον δὴ παρ' αὐτῷ κεῖται διατετμημένος τε δίχα καὶ φαίνων τὸ ἧπαρ. . . κυσὶ δὲ οὐδένες ἐπί γε μαντικῆς νομίζουσιν οὐδὲν χρᾶσθαι. ἔοικεν οὖν ἰδίαν τινὰ ὁ Θρασύβουλος ἐπὶ σπλάγχνων μαντικὴν κυνείων καταστήσασθαι.* Über Thrasybul oben S. 69, 1. 75. — Plut. *Qu. R.* 68: *τῷ δὲ κυνὶ πάντες, ὡς ἔπος εἰπεῖν, Ἕλληνες ἐχρῶντο καὶ χρῶνταί γε μέχρι νῦν ἔνιοι σφαγίῳ πρὸς τοὺς καθαρμούς· καὶ τῇ Ἑκάτῃ σκυλάκια μετὰ τῶν ἄλλων καθαρσίων ἐκφέρουσι καὶ περιμάττουσι σκυλακίοις τοὺς ἁγνισμοῦ δεομένους, περισκυλακισμὸν τὸ τοιοῦτο γένος τοῦ καθαρμοῦ καλοῦντες.* 111: *οὐ μὴν οὐδὲ καθαρεύειν ᾤοντο παντάπασιν οἱ παλαιοὶ τὸ ζῷον. καὶ γὰρ ὀλυμπίων οὐδενὶ θεῶν καθιέρωται. χθονίᾳ δὲ δεῖπνον Ἑκάτῃ πεμπόμενος εἰς τριόδους, ἀποτροπαίων καὶ καθαρσίων ἐπέχει μοῖραν κτλ.* Daher des Nachts, Paus. 3, 14, 9. Plut. a. O. 52.

Ureinwohner Siziliens zugeneigt. Was von diesen Hyblaeern im allgemeinen berichtet ist, gilt von dem Wahrsagergeschlechte der Galeoten im besonderen, das eine Zeitlang in Ansehen stand. Derselbe Philistos erzählt, daß die Mutter des Dionysios, als die Geburt des Sohnes bevorstand, die Galeoten wegen eines Traumes zu Rate zog.[1] Auch Dionysios selbst bediente sich ihrer. Wenn eben diese Hyblaeer es waren, wie Pausanias annimmt, welche den altertümlichen Zeus beim Wagen des Gelon gestiftet hatten, so erkennt man, daß eine Beziehung der Stadt zu Olympia bestanden hat. Die Nähe von Syrakus kommt dazu, über dessen Verbindung mit dem Iamidenhaus oben gehandelt ist.

Darin, daß sie den Opfern beiwohnten und den Vorgang beobachteten, bestand die Hauptaufgabe des olympischen Seheramts. Die heilige Handlung lag bei den Darbringungen des Staates den Theokolen mit ihren Spondophoren ob. Aber die Seher verfolgten alle Vorgänge der Opferung mit Aufmerksamkeit und urteilten auf Grund ihrer Sachkenntnis, ob die Darbringung Erfolg habe (*προχωρεῖ, γίνεται τὰ ἱερά*) und von der Gottheit wohlgefällig aufgenommen werde (*δέχονται τὰ ἱερά*, scil. *οἱ θεοί*), und im Anschlusse daran, ob das Gebet des Opfernden Erhörung finde.[2] *Λῷον καὶ ἄμεινόν ἐστιν*, oder *βέλτιον καὶ ἄμεινον* ist der hergebrachte Ausdruck in der Orakelsprache. Darin bestand das Kallierema, d. i. der glückliche

---

[1] Philistos von Syrakus lebte zur Zeit der beiden Dionyse und schrieb ein Buch *Σικελικά*. Er starb Ol. 106, 1 = 356 v. Chr. Paus. 5, 23, 6. Cicero *N. D.* 1, 20, 39. Aelian. *VH.* 12, 46. Steph. Byz. *Ὕβλαι*; ebd. *Γαλεῶται: . . τινὲς δὲ ὅτι Γαλεῶται μάντεων εἶδος Σικελικῶν· γαλεὸς δὲ καὶ ἀσκαλαβώτης· Φιλύλλιος Αἰγεῖ· . . ,ὁ παντὸς ἦν μοι γαλεὸς ἀστερίας', ἴσως διὰ τὸ πεποικίλθαι παίζων. καὶ Ἄρχιππος Ἰχθύσιν· ,Τί λέγεις σύ; μάντεις εἰσὶ γὰρ θαλάττιοι; γαλεοί γε πάντων μάντεων σοφώτατοι'.* — Hesych *Γαλεοί, μάντεις. οὗτοι κατὰ τὴν Σικελίαν ᾤκησαν. καὶ γένος τι ὥς φησι Φανόδημος καὶ Ῥίνθων Ταραντῖνος.* — Thrasybulos betr. Welcker *A. D.* 1, 411.

[2] Vgl. Xen. *Hell.* 3, 2, 22: *Ἄγιδος πεμφθέντος θῦσαι τῷ Διὶ κατὰ μαντείαν τινὰ ἐκώλυον οἱ Ἠλεῖοι μὴ προσεύχεσθαι νίκην πολέμου.*

Ausfall der heiligen Handlung. *Καλλιερεῖν* bedeutet zunächst Erfolg haben beim Opfer, gute Zeichen erlangen. Aber es findet sich auch impersonal gebraucht im Sinne von Gelingen: 'es wird gut'. Oder das Opfer wird als Subjekt gedacht: 'es geht schön von statten'. „Die Hellenen glauben dann Opferglück zu haben", heißt es bei Gregor von Nazianz vom Standpunkte des Christen, „wenn sie, einer Gottheit opfernd, günstige Zeichen in der Leber des Opfertieres entdecken. Und das nennen sie 'Opferglück', wenn der Gottheit das Opfer willkommen ist wegen der erscheinenden trügerischen Zeichen".[1] Dieses *καλλιερεῖν* zu überwachen ist die Sache der Seher. Es beruht eben auf der Beobachtung, welche Zeichen die Gottheit erscheinen läßt, und der Kunst ihrer Deutung. In dem *ἐπισημαίνειν* des Gottes besteht somit die Auskunft auf eine gestellte oder gedachte Frage. *Ὁ θεὸς ἐπεσήμαινεν αὐτῷ ὅσιον εἶναι* heißt es bei Xenophon (Hell. 4, 7, 2) von der Bescheidung auf die Anfrage des Agesipolis. Da die meisten Fragen auf Ja und Nein gestellt waren, so ließ sich aus der, mehr oder weniger gut von statten gehenden Opfervorrichtung der Bescheid ohne Schwierigkeit geben. Indes lehren doch die Berichte, daß besondere Zeichen für besondere Vorgänge bestanden, die den Gedankengängen der Fragen sich anbequemten, etwa wie im Aberglauben unserer Tage die Formen gegossenes Bleis oder die Lage der Karten Tod, Heirat, Reichtum, Krankheit, eine Reise, Nachstellung und dergleichen mehr verkünden. „Noch war Agesilaos kein volles Jahr König", erzählt Xenophon[2], „als bei einem Opfer, das er nach dem Gesetze für den Staat darbrachte, der Seher erklärte, die Götter zeigten eine der furchtbarsten Verschwö-

[1] *Schol. Anonymi ad Gregor. Naz. Or. II contra Iulianum* II Col. 676 A 2 (Patr. Gr. ed. Migne XXXVI): *καλλιερῶ σημαίνει τὸ δεξιῶν ἐπιτυχεῖν σημείων ἐν τῷ θύειν ἀπὸ τοῦ ἤπατος. ἐν τούτῳ γὰρ ἐφαίνετο τὸ ἀποβησόμενον ἢ χρηστὸν ἢ τοὐναντίον ἀνιαρόν . . . καλλιερεῖν γοῦν ἔλεγον, ἡνίκα τῶν ἱερείων καλῶν καὶ αἰσίων ἐτύγχανον.*

[2] *Hell.* 3, 3, 4. S. oben S. 73 f. Vgl. den Bericht des Boten über das Opfer des Aigisthos in Euripides' *Elektra* 808 ff. 826 ff.

rungen an (*φαίνοιεν οἱ θεοί*). Beim zweiten Opfer sagte er, die Zeichen seien noch entsetzlicher (*ἔτι δεινότερα — τὰ ἱερὰ φαίνεσθαι*)“. Ob er dabei nachgeholfen hat, wer kann es sagen? Beim dritten Opfer rief er aus: „Ach, Agesilaos, die Zeichen sind mir von der Art (*οὕτω μοι σημαίνεται*), als befänden wir uns mitten unter den Feinden!“ Hierauf opferten sie den unheilabwendenden und rettenden Göttern so lange fort, bis sie endlich mit Mühe günstige Zeichen erhielten (*καὶ μόλις καλλιερήσαντες ἐπαύσαντο*). Fünf Tage darauf wurde die Verschwörung des Kinadon entdeckt. Der Bericht ist, obgleich es sich um lakedaemonische Vorgänge handelt und der Seher keinem der beiden elischen Geschlechter angehörte, doch wertvoll, weil er einen Einblick in die Art der Deutung tun läßt. Daß sie in Olympia ähnlich war, ist aus den Anfragen erkennbar. Bei weitem der größte Teil erfolgte zur Zeit der Panegyris und bei der Opferung vor den Kampfspielen durch die Angreifer oder deren Angehörige und betraf den Ausfall der Wettkämpfe. Darauf bezieht sich auch der feierliche Eingang der achten olympischen Ode Pindars: „O Mutter du der goldbekränzten Preiskämpfe, Olympia, Herrin der Wahrheit, wo Sehermänner, aus Feuers Glut die Zeichen deutend, den hellblitzenden Zeus versuchen, ob er gnädig gedenke der Menschen, die danach streben, hohe Tugend mutig zu erlangen und ein Aufatmen von der Mühsal.“ — Die Antwort auf solche Fragen wäre an sich leicht gewesen, wenn nicht bald darauf der Erfolg sie hätte zuschanden machen können. Wie man sich zu helfen verstand, lehren die witzigen Verse der Anthologie. Man knüpfte den Ausgang an Vorbedingungen, die ihn sicherten:

„Zu dem Seher Olympos Onesimos nahte, der Ringer,
Hylas, der Fünfkämpfer, auch Läufer der Bahn Menekles.
Wissen wollten sie alle, wer Sieger werde im Wettkampf.
Und der kluge Prophet prüfte die Opfer und sprach:
'Siegen werdet ihr alle, nur überhole dich keiner,
Werfe dich in den Staub, renne vorüber zum Ziel!“ [1]

---

[1] *Anth.* XI 163: *πρὸς τὸν μάντιν Ὄλυμπον Ὀνήσιμος ἦλθ' ὁ παλαιστής | καὶ πένταθλος Ὕλας καὶ σταδιεὺς Μενεκλῆς, | τίς μέλλει νικᾶν αὐτῶν*

Ein anderer kommt (XI, 161) mit der Frage, ob er ein hohes Alter erreichen werde, ein dritter (162), ob er nach Rhodos schiffen soll und wie es sicher geschehe, und die Antworten lauten entsprechend. Das ist spottende Übertreibung eines rationalistisch gewordenen Zeitalters. Aber sie gibt über die Art der Fragen, welche getan wurden, einen Anhalt und zeigt den Weg, wie man sich aus Verlegenheit half. Die auf 45 Bleiplättchen erhaltenen Anfragen an das Orakel in Dodona gestatten einen Schluß auf Olympia. Schade, daß daneben Antworten nicht erhalten sind; nur die Schriftsteller bieten ein und die andere. Neben staatlichen Angelegenheiten spielen Kultusfragen eine Rolle, ein Gebiet, auf dem die Seher als Sachverständige Bescheid wußten. Was das Privatleben angeht, so begehrte man Auskunft über Gesundheit und Krankheit, verlorene und gestohlene Gegenstände und Geschäfte dieser und jener Art, auch Eheschließungen. Ein Lysanias fragt, ob das Kind einer Frau namens Nyla von ihm sei.[1] Die Orakel waren später heruntergekommen, Werkzeuge kleinlichen Aberglaubens. In der Blütezeit sprachen sie in wichtigen Fragen des Staatslebens und der Gottesdienste ihr entscheidendes Wort. In Olympia stieg das Ansehen des Orakels mit dem Aufblühen der Agone. Aber die zunehmende Aufklärung, der die elischen Propheten nicht in gleicher Weise gewachsen waren, wie ihre Kollegen in Delphi, wo man sich länger auf der Höhe gehalten hat, bewirkte, daß es bereits früh zu verfallen begann und nach und nach an Bedeutung verlor.

In der Elektra des Euripides (v. 781) gibt Orestes sich als Thessaler aus, der zum Alpheios pilgere, um dem olympischen Zeus Opfer zu bringen. Sieht man aber von denen ab, welche den Spielen zulieb auch aus entfernteren Gegenden sich einfanden, so wurde die Weissagungsstätte doch hauptsächlich von

---

τὸν· ἀγῶνα θέλοντες | γνῶναι· κἀκεῖνος τοῖς ἱεροῖς ἐνιδών | πάντες, ἔφη, νικᾶτε, μόνον μή τις σε παρέλθῃ | καὶ σὲ καταστρέψῃ καὶ σὲ παρατροχάσῃ.

[1] Carapanos *Dodone et ses ruines*, Text S. 72 ff. Taf. XXXV ff. Pomtow *N. Jahrb.* 127, I 305.

Peloponnesiern um Auskunft angegangen. Am meisten scheinen die Lakedaemonier ihr Vertrauen geschenkt zu haben. Freilich dies Vertrauen hinderte sie nicht, durch eine zweite Anfrage an anderer Stelle sich größere Sicherheit zu verschaffen. Als Agesipolis Ol. 97, 3 = 390 v. Chr. den Feldzug gegen Argos zu leiten hatte, frug er in Olympia an, ob er sich versündige, wenn er den von den Argeiern vorgeschützten Gottesfrieden unberücksichtigt lasse.[1] Auf derlei Fragen Antwort zu erteilen, war nicht schwer und fiel in das Fach der priesterlichen Exegese. Der Gott gab die Auskunft, daß er sich nicht daran zu kehren brauche. Aber Agesipolis wollte sicher gehen; daher reiste er unmittelbar von Olympia nach Delphi und richtete auch an Apollon die Frage, ob er hinsichtlich des Waffenstillstandes derselben Ansicht sei, wie sein Vater. Er erhielt die gleiche Antwort. Bezeichnend ist der Ausdruck für den olympischen Zeus: *ὁ θεὸς ἐπεσήμαινεν*, dagegen für Apollon: *ὁ δὲ ἀπεκρίνατο*. Schon daraus läßt sich erkennen, wie viel höher die delphische Mantik gegenüber der olympischen Zeichendeutung ausgebildet war. In ihr überwog, seit das einstige Erdorakel auf Apollon übergegangen war, der Enthusiasmus der Menschenseele, und die Begeisterung durch den innewohnenden Gott tat sich unmittelbar in Worten kund. Aber ihr gesellte sich auch die Weisheit hochgebildeter Propheten, welche das Leben kannten und einen Weltblick besaßen, der doch wohl noch weiter reichte, als bei den Opferschauern vom Aschenaltare des Zeus. — Von einem besonderen Brauche kathartischer Art berichtet Plutarch (Agis 11): Alle neun Jahr, also nach Maßgabe der Ennaëteris, beobachteten die Ephoren in einer unbewölkten mondlosen Nacht stillschweigend den Himmel. Fiel eine Sternschnuppe quer über den Himmel, so galt das als Zeichen des Mißfallens der Götter an den Königen, und diese hatten so lange ihr Herrscheramt niederzulegen, bis ein günstiger Ausspruch von Delphi oder von Olympia für sie ein-

[1] Xen. *Hell.* 4, 7, 2.

traf: *μέχρι ἂν ἐκ Δελφῶν ἢ Ὀλυμπίας χρησμὸς ἔλθῃ τοῖς ἡλωκόσι τῶν βασιλέων βοηθῶν.* Man erkennt, wie die geistliche Macht in die Politik eingriff, aber auch, wie die beiden Hochstätten der Mantik zusammenhielten und wie den Gewalthabern nahelag, sich mit ihnen zu stellen.

Olympische Orakelsprüche waren zahlreich im Umlauf und wurden gesammelt und aufbewahrt. Dies ließe sich ohne weiteres annehmen, wird aber auch von Phlegon bezeugt. „Gelesen wurde", heißt es bei Photios, „des Phlegon von Tralles Zusammenstellung der Olympischen Sieger und der Zeitereignisse. . . . Er beginnt mit Ol. 1 . . . und steigt bis zu den Zeiten Hadrians hinab. Mir wurde bis zur 177. Olympiade <= 72 v. Chr.> vorgelesen, in der Hekatomnos von Milet den Sieg davontrug. . . . Die in bezug auf die Olympiaden und die Namen der Kampfarten und die Vorgänge in ihnen und in bezug auf die Orakel übelangewandte Genauigkeit und pedantische Beflissenheit, die den Hörer mit Überdruß erfüllt und nichts anderes in der Rede aufkommen läßt, macht die Darstellung unerquicklich und beraubt sie jeglicher Anmut. Orakel aller Art zieht er im Übermaß heran."[1]

Wie weit die Seher in Olympia bei Privatopfern zugezogen wurden, ob immer ihre Gegenwart erforderlich war, oder nur, wenn die Leute es wünschten, um die Meinung der Gottheit zu erfahren, wird nicht angegeben. Die amtliche Weissagung blieb mit den Brandopfern des Staates verbunden, den *δημοτελεῖς* oder *πάτριοι θυσίαι.* Diesen beizuwohnen war ihre Pflicht. Aus der Art, wie sie die Offenbarung von oben durch die Er-

[1] *Phot. bibl.* c. 97 p. 146 (FHG III 602. 606): . . *ἄλλως τε καὶ ἡ περὶ τὰς ὀλυμπιάδας καὶ τὰ ἐν αὐταῖς τῶν ἀγωνισμάτων ὀνόματα καὶ πράξεις καὶ ἡ περὶ τοὺς χρησμοὺς ἄκαιρος φιλοπονία τε καὶ φιλοτιμία εἰς κόρον ἀπάγουσα τὸν ἀκροατὴν καὶ μηδὲν ἄλλο τῶν ἐν τῷ λόγῳ προκύπτειν συγχωροῦσα ἀηδῆ τε τὸν λόγον δεικνύει καὶ χάριτος οὐδὲν ἔχειν παρατίθησι. χρησμοῖς δὲ παντοίοις ἐς ὑπερβολήν ἐστι κεχρημένος.* — Vgl. Philostr. *Vit. Apoll.* 5, 25 p. 208, oben S. 66 Anm. 1. Herakleides Pontikos *ἐν τῷ περὶ χρηστηρίων* bei Schol. *Pind. O.* 6, 119 Dr. (FHG II 198) oben S. 94 Anm. 1. Ob Herakleides Orakelsprüche gesammelt hat, ist nicht überliefert.

scheinungen des heiligen Vorganges zu erkennen suchten, ergibt sich, daß vor allen Schlachtopfer in Betracht kamen, und unter diesen wieder, an Bedeutung alle überragend, diejenigen, welche auf dem Hochaltare des Zeus vom Feuer verzehrt wurden. In den Opfern lag ein Schatz an Wahrheit verborgen, der den Laien verschlossen war. In diesem Sinne redet Pindar von einem *θησαυρὸς μαντοσύνας* und heißt der Iamide Agesias bei ihm *βωμῷ μαντείῳ ταμίας Διὸς ἐν Πίσᾳ*. Ursprünglich auf dem gewachsenen Boden der Altis angelegt und schon vorhandenen älteren Altären nachgebildet, wurde der merkwürdige Opferherd aus dem Aschenteige, zu dem neben den Opfern das ununterbrochen brennende Feuer vom Herd im Prytaneion den Stoff lieferte, während das tonhaltige Wasser des Alpheios ein gutes Bindemittel gab, alljährlich im Frühjahre neu aufgehöht. Die Arbeit lag folgerichtig den Sehern ob, wenn sie auch wohl, als das Werk groß geworden war, einen sachverständigen Baumeister zu Hilfe heranzogen. Ein Architekt wird gelegentlich in den Verzeichnissen der Opferbeamten angeführt. Zu Pausanias' Zeit überragte der Altar die umliegenden Heiligtümer. Auf einer Unterfläche von 125 Fuß Umfang erhob sich auf mächtigem Aschenblocke der eigentliche Opfertisch. Die Höhe des Ganzen betrug 22 Fuß. Die Unterfläche hieß Voropferplatz und diente zum Schlachten der Tiere. Dort nahmen die Seher die Eingeweide- und Hautschau vor. Oben aber, wenn das Feuer die aufgelegten 'fetten Schenkel' verzehrte, erkannten sie aus Flamme und Glut die Zeichen des unsichtbar anwesenden Gottes. Der Hochaltar des Zeus, dem kein anderer an Heiligkeit gleichkam, bildete die Hauptstätte ihres Wirkens, und, seitdem das Erdorakel zurückgegangen war, das eigentliche Manteion von Olympia, wo jedes Jahr nach vollendeter Aufhöhung die Empyromantie aus dem frisch gereinigten Feuer neuen Aufschwung bekam.[1]

---

[1] Vgl. meine Abh. *Der Hochaltar des Zeus in Olympia*, N. Jahrb. 1913, I S. 241 ff. und den oben S. 83 in Abbildung 2 beigefügten Her-

Indes waren die Seher auch an dem monatlichen Opfer auf allen 70 Altären beteiligt, obgleich es sich nicht um geschlachtete Tiere handelte, sondern um die bescheidene Gabe von Weihrauch und Opferkuchen. „Die Sorge für die Opfer liegt dem Theokol des Monats und den Sehern und Spondophoren ob“, berichtet Pausanias (5, 15, 10). Danach ließe sich denken, daß die Seher bloß im allgemeinen als Mitglieder der Opferkommission angeführt wären, daß aber ihre Tätigkeit auf den Hochaltar des Zeus beschränkt blieb. Aber dann hätte man ihnen den beschwerlichen Umzug, der viele Stunden in Anspruch nahm, erlassen. Es liegt im Wesen des Monatsopfers, als einer, allen Göttern gebotenen, Darbringung, daß Überwachung durch Vertreter der Gottheit unentbehrlich war. Denn Flamme und Weihrauchduft ließen auch bei kleinen Opfern Zeichen erkennen, die den Willen der unsichtbaren Empfänger kundgaben.

Sodann findet sich eine Erwähnung der olympischen Seher, wo Pausanias des Opfers für Pelops gedenkt, das am Vorabende des heiligen Tages der Zeusfeier stattfand. Die Beamten des Jahres schlachteten dem großen Heros einen schwarzen Widder. Von diesem Opfer bekam der Seher keinen Anteil; bloß der Holzwärter erhielt das Halsstück.[1] Man erkennt, daß wenigstens einer der Seher bei dem Enagismos mitgewirkt hat. Weiter aber läßt sich schließen, daß die Seher bei den Opferungen für himmlische Gottheiten einen festgesetzten Anteil erhielten, daß sie also auch beaufsichtigend und das Kallierema beurteilend bei allen anwesend waren.

Besonders erwünscht mußte die Mitwirkung der Seher an den großen Jahresfeiern sein, nicht bloß bei der tetraeterischen

stellungsversuch, dazu *Ol. Forschungen* I, *Die Frühlingsreinigung,* Klio VI, 1906, 1 ff.

[1] Paus. 5, 13, 2: *θύουσι δὲ αὐτῷ καὶ νῦν ἔτι οἱ κατὰ ἔτος τὰς ἀρχὰς ἔχοντες· τὸ δὲ ἱερεῖόν ἐστι κριὸς μέλας. ἀπὸ ταύτης οὐ γίνεται τῷ μάντει μοῖρα τῆς θυσίας, τράχηλον δὲ μόνον δίδοσθαι τοῦ κριοῦ καθέστηκε τῷ ὀνομαζομένῳ ξυλεῖ.*

Panegyris des Zeus, sondern auch bei den Kirmsen olympischer Nebengottheiten, von denen einige so großen Zuspruches von nah und fern sich erfreuten, daß die Opferfeuer zu brennen nicht aufhörten.[1] Je reger die Teilnahme der Gemeinde war, desto mehr gab es für die Seher zu tun, und desto größer waren auch ihre Einnahmen.

V

In den Verzeichnissen der olympischen Opferbeamten macht die Stellung der Exegeten, Flötenspieler, Schreiber u. a. den Eindruck von Nebenämtern, die bei der großen Ausbildung des Dienstes nicht entbehrt werden konnten, aber dem Theokol untergeordnet waren. Spondophoren und Epispondorchesten standen diesem als Adjuvanten zur Seite und gehörten oft zu seiner Familie als Sohn oder Enkel. Die Stellung der Seher ist eine andere, bedeutendere. Daher werden sie bei Pausanias gleich nach dem Theokol genannt[2] und in den Listen gleich nach dem Spondophor, also an dritter Stelle, angeführt. Man kann sich denken, daß ursprünglich einmal der Dienst auf Theokol und Seher beschränkt war. Wie im öffentlichen Leben der Neuzeit Staat und Kirche ihre Vertreter haben, so nahm der Theokol die Interessen des Staates wahr, während die Seher für die Ansprüche der Götter eintraten, die ihnen kraft der Begabung und Einsicht näher standen als den Laien. Immerhin waren auch sie im Dienste des Gemeinwesens der Eleier, dessen Wohl die Kenntnis und Befriedigung jener Rechtsansprüche im höchsten Sinn erforderte. Daher heißen sie in dem bei Phlegon mitgeteilten delphischen Orakel „Diener der Eleier“, *Ἠλείων πρόπολοι*. Sie sind die eigentlichen Priester des Zeus, wie auch der Scholiast zu Pindar (O. 6, 7) von dem Iamiden

[1] Über die Heraeen s. *Hochfest* II, Beitr. z. A.Gesch. V 49 ff., über die Artemisfeste meine Abh. *Dienst der Artemis*, N. Jahrb. 1907, I 98 ff.

[2] 5, 15, 5: *μέλει δὲ τὰ ἐς τὰς θυσίας θεηκόλῳ τε, ὃς ἐπὶ μηνὶ ἑκάστῳ τὴν τιμὴν ἔχει, καὶ μάντεσι καὶ σπονδοφόροις, ἔτι δὲ ἐξηγητῇ τε καὶ αὐλητῇ καὶ τῷ ξυλεῖ.*

Agesias sagt: *ἱερεὺς ἦν τοῦ ἐν Πίσῃ μαντικοῦ βωμοῦ τοῦ τῷ Διὶ ἀνιερωμένου*. Der Titel von Priestern paßt für Iamiden und Klytiaden, unbeschadet des später aufgekommenen wesenlosen Ehrenamtes eines *ἱερεὺς τοῦ Διός*.[1] Aber sie hatten durch das Prophetentum vor gewöhnlichen Priestern ein Besonderes voraus. Jener Orakelspruch bei Phlegon ist noch in anderer Beziehung sehr lehrreich. Die Pythia, heißt es, verkündete folgendes:

„O, ihr Bewohner des Peloponnes, umschreitet den Altar,
Opfert und hört auf das Wort, das euch die Seher verkünden,
Diener des elischen Volks, das Gesetz der Väter vollendend."[2]

Danach ist die Stellung der Seher einmal durch den delphischen Gott bestätigt und befestigt, anderseits aber ist ihnen aufgegeben, die Tradition aufrecht zu erhalten. Denn nichts anderes bedeutet der Ausdruck *πατέρων νόμον ἰθύνειν*. Von den Unsterblichen auserkoren und mit Gaben ausgestattet, dabei erbliche Würdenträger und lebenslänglich angestellt, waren sie allein dazu befähigt, und auch den Exegeten überlegen. So lebte in diesen Männern das Herkommen des olympischen Gottesdienstes in zuverlässiger Überlieferung weiter, durch Erziehung und Anschauung früh dem Gedächtnis eingeprägt, vom Vater auf Söhne und Enkel übertragen und durch selbständiges Nachdenken immer von neuem vertieft. Von ihnen gilt, was bei Stobaeos vom Priester überhaupt gesagt ist, im besonderen Sinne: „Der Priester muß der Gesetze über Opfer und Gebete und Reinigungen und Stiftungen und alles derartige kundig sein, und anderes noch mehr, weil die Dienste der Götter frommen Sinn und Erfahrung verlangen und Innesein der göttlichen Natur."[3]

---

[1] *Ol. Erg.* V n. 438, 4. 437, 12. 460, 3. In der Urkunde n. 10 sollen Proxenoi und Manteis die Vertragsbrüchigen vom Altare weisen, in n. 13 die Proxenoi und 'der Priester'.

[2] *FHG* III 604, 1: Ἡ δὲ Πυθία ἀνεῖλε τάδε· ὦ Πελοποννήσου ναέται, περὶ βωμὸν ἰόντες | θύετε καὶ πείθεσθε τά κεν μάντεις ἐνέπωσιν, | Ἠλείων πρόπολοι, πατέρων νόμον ἰθύνοντες.

[3] *Ecl. eth.* p. 122: τὸν γὰρ ἱερέα δεῖν ἔμπειρον νόμων τῶν περὶ θυσίας καὶ εὐχὰς καὶ καθαρμοὺς καὶ ἱδρύσεις καὶ πάντα τὰ τοιαῦτα, πρὸς δὲ

Demgemäß war den Sehern aufgegeben, über das Ritual zu wachen, zugleich in dem Sinne, daß Althergebrachtes nicht leichtfertig in Vergessenheit geriet und daß doch gesunden Neuerungen, vorausgesetzt, daß sie im Geiste des Ganzen gedacht waren, nicht der Weg verbaut wurde. In den wohlgeordneten Gottesdiensten von Olympia läßt sich das kluge Walten solcher Instanzen überall erkennen. Man denke z. B. an die geschickte Durchführung der monatlichen Opferung, die Einführung des Sosipolisdienstes und ähnliches noch.[1] Allenthalben läßt sich wahrnehmen, daß die Seher ihre Hand im Spiele hatten.

Insbesondere möchte man den Sehern auch die Sorge für den Kalender zuschreiben. Die Bedeutung dieser Geistesarbeit geht jedem auf, welcher die sinnreiche Durchführung der elisch-olympischen Zeitenordnung erkennt, die vorsichtig den beteiligten Gottheiten, der Hera sowohl, wie dem Zeus, das Recht auf ihr Hochfest zu wahren wußte und doch das schwierige Gebiet so gut zu regeln verstand, daß seine Einrichtung durch fast tausend Jahre vorgehalten hat und für das ganze Griechentum maßgebend gewesen ist. Daß es die Seher waren, denen die olympische Zeitenordnung verdankt wird, ist nicht unmittelbar bezeugt, aber in hohem Grade wahrscheinlich. In Betracht kommt die Überlieferung, daß die Seher alle Jahre den 19. des Monats Elaphios wahrnahmen (*φυλάξαντες*), um den heiligen Herd im Prytaneion zu fegen und den Hochaltar des Zeus mit Aschentünche aufzuhöhen. Wir haben an anderer Stelle gezeigt, wie dieses Datum klüglich gewählt war, und mit der Gleichenberechnung in Verbindung stand.[2] Die dazu nötige Beobachtung

τούτοις καὶ ἄλλων, διά τε τὸ εὐσεβείας δεῖσθαι καὶ ἐμπειρίας τῆς τῶν θεῶν θεραπείας, καὶ ἐντὸς εἶναι τῆς φύσεως τῆς θείας.

[1] *Die monatliche Opferung* ist Klio IX, 1909, 291 zunächst übersichtlich vorgeführt. Die Darstellung der Prozession folgt XIV, 1914, 414 ff., die der heiligen Handlung wird vorbereitet. Über *Sosipolis* vgl. m. Artikel in Roschers M.L.

[2] Paus. 5, 13, 11: *κατ' ἔτος δὲ ἕκαστον φυλάξαντες οἱ μάντεις τὴν ἐνάτην ἐπὶ δέκα τοῦ Ἐλαφίου μηνὸς κομίζουσιν ἐκ τοῦ πρυτανείου τὴν τέφραν, φυράσαντες δὲ τῷ ὕδατι τοῦ Ἀλφειοῦ κονιῶσιν οὕτω τὸν βω-*

des Sonnenstandes wird man eher den gebildeten Sehern, als den Basilen zutrauen, welche als Vertreter des goldenen Alters das Opfer auf dem Kronosberg auszuführen hatten. Es versteht sich überdies, daß die Seher beiwohnten. Die schwierigen Geheimnisse des Kalenders verlangten nicht bloß Kenntnis und Übung, sondern auch Verkehr mit sachverständigen Männern an andern Orten, in Delphi vornehmlich und in Athen, vielleicht auch im Orient und in Ägypten. All dies vereinigt sich bei keinen andern in höherem Grad als bei den, dauernd im Dienste befindlichen, Iamiden und Klytiaden von Olympia, in so alter Zeit zumal, wie die Einrichtung sie voraussetzt. Man erwäge: es handelt sich um eine Leistung, welche sowohl Kenntnis der Versuche, die anderwärts auf diesem Gebiete gemacht waren, als langjähriges Beobachten des Laufes der messenden Gestirne und Sicherheit im Rechnen mit großen Zahlen beansprucht.

Den Sehern von Olympia muß auch der fachmännische Verkehr mit andern Orakeln obgelegen haben. Denn die Prophetendienste standen miteinander in Fühlung. Dies läßt sich nicht bloß aus der Gleichheit der Aufgaben und Ziele schließen, sondern wird auch durch Zeugnisse bestätigt. Für Beziehungen zu Dodona spricht die Ähnlichkeit in wichtigen Formen der Gottesverehrung und die Verwandtschaft der Eleier mit den Aetolern, deren Heimat dem dodonischen Heiligtum benachbart war.[1]

Besonders aber stand Olympia zu Delphi in engem Verhältnisse. Jene älteste Form der Orakelgebung aus dem Erdspalte des Gaion neben den Altären der Ge und der Themis zeigt eine so große Ähnlichkeit mit den delphischen Einrichtungen, daß eine Beeinflussung von dorther wahrscheinlicher ist, als daß beide Heiligtümer im Geiste der Zeit etwa unabhängig voneinander darauf gekommen wären. *Πατρὶ μέλει Πίσης, Πυθοῦς δέ μοι ἐν γυάλοισιν* sagt der delphische Gott bei Pausanias

μόν. Vgl. *Ol. Forsch.* I, Klio VI 1906, S. 46ff. 63ff. und über die olympische Zeitenordnung *Hochfest* II, Beitr. z. A. G. V, 28ff.

[1] Vgl. m. Abh. *Der Hochaltar des Zeus* a. O. S. 255.

(5, 3, 1) und rettet dadurch die Pisaeer vor der Rache des Herakles. Dem Oxylos kommt die Weisung von Delphi, daß er den letzten Pelopiden als Mitinhaber von Elis zuziehen solle; er macht Agorios als solchen ausfindig und holt ihn mit einer kleinen Zahl von Achaeern aus Helike (P. 5, 4, 3). Wie Apollon für seinen Sohn Iamos sorgt, ist auf S. 67 gezeigt. Auch die dem Iphitos erteilten Sprüche sind früher behandelt.[1] Durch den pythischen Gott werden die Seher den Bewohnern des Peloponnes bestätigt und empfohlen. Der Name Pythion, der in den Verzeichnissen vorkommt, läßt erkennen, daß sie sich ihrer Zusammengehörigkeit bewußt waren. Es ist kein Zufall, daß die große Reform der olympischen Dienste um Ol. 50 mit einer kurz vorher erfolgten ganz gleicher Art der pythischen zusammentrifft. Statt der alten Ennaëteris, deren Spuren auch in Olympia erkennbar sind, wird in Delphi die olympische Pentaëteridenrechnung eingerichtet. Daß Olympia damit vorausgegangen, läßt sich aus der bereits lange bestehenden Durchführung der vierjährigen Agone erkennen. Es ist offenbar, daß eine der Priesterschaften von der andern gelernt hat. Zahlreiche Einzelheiten der späteren Zeit dienen zu weiterer Bestätigung. Der elische Tellias kennt die delphischen Verhältnisse wunderbar genau, und die Geschichte des Tisamenos zeigt, wie die Pythia mit den Umständen der olympischen Seher vertraut war. Auch in Streitigkeiten, welche bei den Wechselfällen der Agonistik nicht eben selten vorkamen, tritt der delphische Gott für Recht und Ansehen der elischen Festleiter ein.[2] Es war nur klug, wenn jedes der beiden Orakel das andere zu fördern gewillt war.

Über das Ammonion haben wir das Zeugnis des Pausanias, der von den Weingüssen zu Ehren der libyschen Gottheiten beim Abendmahle der Monatsopferung berichtet und den Verkehr mit dem ägyptischen Orakel ausdrücklich bestätigt. Die An-

[1] S. 78. 105. Vgl. meine Artikel *Oxylos* und *Iphitos* in Roschers M. L.

[2] So gegen die Athener und die ungerechten Ansprüche des Kallippos Ol. 111 = 332 v. Chr. Paus. 5, 21, 5.

fragen der Eleier, die Erwiderung des Ammon und die Namen der Abgesandten waren auf den Altären der libyschen Oase verzeichnet. Es versteht sich, daß in diesen Verhandlungen die Seher vor anderen das Wort zu führen hatten. Vielleicht wurden die Gesandten aus ihren Häusern gewählt.[1]

Der zeitlebens an Herd und Altäre gebundene Dienst forderte für die damit Betrauten ständigen Aufenthalt an der Stätte des Heiligtums. War den monatlich wechselnden Theokolen mit ihren Adjuvanten und ebenso den zur Zeit der großen Panegyris in Olympia weilenden Hellanodiken, wie die Ausgrabungen gezeigt haben, Dienstwohnung und Amtsgebäude eingeräumt, so konnte beides für die Seher erst recht nicht fehlen. Und diese waren verheiratet. Das verlangte die Rücksicht auf die Erhaltung der Stämme und ihres geistlichen Erbes. Demgemäß war eine für Weiber, Kinder und Dienerschaft ausreichende Wohnung unentbehrlich, für Iamiden und Klytiaden in gleicher Weise. Wir haben oben gesehen, daß die Buchstabenzeichen hinter den Namen in den Beamtenlisten, wenn nicht alles trügt, zur Angabe der Phyle oder einer andern Abteilung der Bevölkerung dienten. Daraus würde sich ergeben, daß auch die Angehörigen der Sehergeschlechter im Eleierlande verstreut Heimsitze hatten. Die einen da, die andern dort; daß die Buchstaben bei Iamiden und Klytiaden verschieden sind, wird kaum Zufall sein. Aber auch außerhalb der elischen Grenzen waren Glieder beider Geschlechter angesessen. Von den Iamiden in Stymphalos ist oben S. 69 gehandelt. Die Klytiaden stammen aus Psophis. Ferner werden Lakedaemon, Syrakus, Kroton, Messene, Samos genannt. Sie waren weit herum gekommen im Laufe der Jahrhunderte und hatten auch draußen ihr Lebensschiff vor Anker gelegt. Aber bei den im olympischen Dienst Angestellten war die Anwesenheit am Heiligtume des Zeus ständig erfordert. Dies brachte sowohl die fortlaufende

[1] Über das Ammonion Paus. 5, 15, 11. 6, 8, 3. 9, 16, 1. Boeckh *Staatshaushalt*[3] II, 120.

Opferung, als die, von unbestimmbaren Verhältnissen abhängige Befragung des Orakels mit sich, ganz abgesehen von anderen Pflichten, welche der Dienst auferlegte.

Die Inschriften lehren, daß, wenigstens in älterer Zeit, immer nur ein Iamide und ein Klytiade im Amte stand und jahrelang blieb. War den Sehern in Olympia eine Behausung angewiesen, noch dazu eine solche, die für zwei Familien ausreichte, so läßt sie sich nicht wohl an anderer Stelle denken, als in der Umgebung des Prytaneion. Neben und hinter diesem sind reichliche Spuren menschlicher Wohnstätten erhalten. Das nördliche Bauwerk ist nur zum Teil ausgegraben. Man hat es wegen der Wasserbassins als Therme bezeichnet. „Vermutlich handelt es sich aber um ein stattliches Wohnhaus, deren es in römischer Zeit viele in Olympia gegeben hat, wie mehrere Ruinen beweisen, die in größerer Entfernung von der Altis entweder ausgegraben sind oder noch teilweise unter der Erde liegen.[1]" Einen andern Anhalt gibt der sonst bis in alle Einzelheiten festgestellte Bebauungsplan der Altis und ihrer nahen Umgebung nicht. Wenn Pausanias mitteilt, daß an die Wand der Osthalle des Gymnasiums anschließend die Wohnungen der Athleten lagen, mit der Vorderseite nach Südwesten gewandt[2], so ist denkbar, daß diese Bauten sich nördlich an die Osthalle des Gymnasiums angelehnt haben, wo nicht ausgegraben ist. Sonst kommt nichts in Betracht. Die kärglichen Anlagen hinter den Buleuterionbauten reichen nicht aus, und das Leonidaion diente anderen Zwecken. Auch die Fürsorge für den Herd, von dem jedes Brandopfer ausging, besonders die Erhaltung des heiligen Feuers, an welches die Weissagung geknüpft war, spricht dafür, daß diese Priesterschaft in nächster Nähe ihre heimische Siedelung fand.

Wie der Wohnung, so bedurften die Opferdiener und Propheten des Zeus der Mittel zum Unterhalt eines Lebens,

[1] Dörpfeld *Ol. Erg.* 1, 81. [2] Paus. 6, 21, 3: *τῆς στοᾶς δὲ τῆς πρὸς ἀνίσχοντα ἥλιον τοῦ γυμνασίου προσεχεῖς τῷ τοίχῳ τῶν ἀθλητῶν εἰσιν αἱ οἰκήσεις, ἐπί τε ἄνεμον τετραμμέναι Λίβα καὶ ἡλίου δυσμάς.*

das ganz im Dienste der Gottheit aufging. Solche lieferten zunächst die Anteile, welche den Sehern von den Opfertieren zukamen. Das Zeugnis, daß sie beim Totenopfer für Pelops keinen Anteil erhielten, beweist zur Genüge, daß sie bei dem Opfer für die Himmlischen nicht leer ausgingen. Nach alter Sitte war neben einem Stücke des Fleisches das, was vom Opfer übrig blieb, vor allem die Haut, den Priestern überlassen.[1] Für die olympischen Seher ziemte sich dieser Anteil um so mehr, als sie grade aus den Häuten die Zeichen der Gottheit erkannten. Es war nicht zu besorgen, daß bei den ungeheuren Opferungen, auch schon der älteren Zeit, die Propheten des Zeus Gefahr liefen, Hungers zu sterben. Die Frage der zum delphischen Priestertume bestimmten Männer: *πῶς καὶ νῦν βιόμεσθα;* fand für Olympia gleiche Antwort wie die, welche der Gott im pythischen Hymnos seinen Auserwählten gab.[2] Rindshäute bildeten in ältester Zeit Tauschmittel, wie bares Geld, und ließen sich auch später in solches umsetzen. Daß bei Privatopfern ein Hautgeld oder andere Gebühr an die olympische Kassenverwaltung zu zahlen war, von dem ein Teil oder das Ganze an die Seher fiel, ist zwar nicht überliefert, doch zahlreiche Beispiele anderer Kultorte sprechen dafür.[3] Wie gut es griechische Seher verstanden, ihren Vorteil wahrzunehmen, bekundet Dichtung und Sage. Die Vorwürfe, welche Oidipus und Kreon

[1] Paus. 5, 13, 2, oben S. 103 Anm. 1. Schol. Aristoph. *Plut.* 1180 und *Vesp.* 695 und gleichlautend Suid.: *Κωλακρέτης: νόμος ἦν τὰ ὑπολειπόμενα τῆς θυσίας τὸν ἱερέα λαμβάνειν, ἅ εἰσιν οἷα δέρματα καὶ κωλαῖ.* — *CIG* 2656: *καὶ λήψεται τῶν θυομένων δημοσίᾳ ἀφ' ἑκάστου κωλῆν καὶ τὰ ἐπὶ κωλῇ νεμόμενα καὶ τεταρτημορίδα σπλάγχνων καὶ τὰ δέρματα.* — Hesych *θευμορία · ἀπαρχή. θυσία ἢ ὃ λαμβάνουσιν οἱ ἱερεῖς κρέας, ἐπειδὰν θύηται θεοῦ μοῖρα.* Vgl. Boeckh *Staatshaush.*[2] I 213 ff.

[2] *Hymn. Ap. P.* 357 (535): . . . *δεξιτερῇ μάλ' ἕκαστος ἔχων ἐν χειρὶ μάχαιραν | σφάζειν αἰεὶ μῆλα· τὰ δ' ἄφθονα πάντα πάρεσται, ὅσσα ἐμοί κ' ἀγάγωσι περικλυτὰ φῦλ' ἀνθρώπων.*

[3] Vgl. Dittenberger *Sylloge*[2]: Milet n. 627. Oropus 589. Pergamon 592. 604. Kos 599. Halikarnaß 601. Iasos 602. Sinope 603. Mykonos 615. Geldgebühren und Dermatikon in Attika 620. Chalkedon 595. — Boeckh *Staatshaush.*[2] I 268, II 101 ff.

gegen Teiresias erheben, sprechen manches aus, was die Erfahrung gelehrt hatte. *Τὸ μαντικὸν γὰρ πᾶν φιλάργυρον γένος*, sagt Kreon in der Antigone (1055) zu Teiresias. Was die Geschichte von den Feldpriestern aus elischen Sehergeschlechtern berichtet, läßt erkennen, daß sie ihren Vorteil gut zu wahren verstanden, und wenn von Olympia selbst die Überlieferung schweigt, so braucht das nicht an der Bescheidenheit seiner Pfründeninhaber zu liegen.

Von Dienern stand der Xyleus insbesondere den Sehern zur Seite. Er lieferte das Weißpappelholz, das alle Opfernden von ihm entnehmen mußten, in gleichmäßig geschnittenen Scheiten, deren Aufschichtung für den Erfolg der Feuerschau nicht ohne Bedeutung war.[1] Der Xyleus war Sklave des Zeus, also ständig im Dienste wie die Seher.

Das olympische Heiligtum, so großartig es in den Zeiten seiner höchsten Blüte dasteht, geht auf die bescheidenen Anfänge zurück, welche in der Verehrung der Erdgöttin sich darstellen. Ihr Dienst am Fuße des Kronion war von Anfang an mit Prophetie verbunden. Dort lag das Gaion noch im zweiten nachchristlichen Jahrhundert als ein kleiner Bezirk für sich, und auf den Altären der Ge und der Themis wurden Monat für Monat die altertümlichen Opfer geradeso dargebracht, wie auf allen andern des großen Heiligtums.[2] Der eigentliche Dienst der beiden Göttinnen wurde gewiß, wie der verwandte der Chamynaea, von Frauen verwaltet. Wenigstens in der älteren Zeit. Weibliche Gottheiten waren die Inhaberinnen aller Dienste am Bergabhange. An die Stelle der chthonischen Prophetie trat bereits zu Beginn des ersten Jahrtausends die Orakelgebung aus Feuerschau. Diese war mit dem Aufkommen des Zeusdienstes verbunden, und der Übergang wird sich in Olympia auf ähn-

[1] Schol. Aristoph. *Pac.* 1026: *οἱ γὰρ ἀπὸ τοῦ πυρὸς μαντευόμενοι τὰ φρύγανα ὑποτιθέασιν εἰς τὸ ἐξάψαι κατὰ τὴν ἐπιστήμην τὴν ἑαυτῶν.*

[2] Paus. 5, 14, 10. Vgl. m. Abh. *Monatliche Opferung* I, Klio IX 295 unter n. 33. 34. II, Klio XIV, 441 ff.

liche Weise vollzogen haben, wie in Dodona. Der alte Glaube konnte nicht ganz verschwinden, als der neue aufkam und aus dem pisatischen Frauenheiligtum ein anderes, männlicher Gottheit geweihtes, sich entwickelte, das den Namen 'Olympia' erhielt, nach dem donnerfrohen Gotte geheißen, der diese Bezeichnung von dem himmelragenden Berge führte, dem alten Sitze der Unsterblichen. Auf nicht immer erkennbaren Wegen haben sich zu allen Zeiten Gedanken und Formen der Gottesverehrung über die Wohnstätten der Menschen verbreitet und in der Fremde Wurzel geschlagen, Neues mit Altem verbindend. Völlig zu beseitigen wagte man die Frauendienste am Kronosberge nicht. Die Vorliebe für das Altertümliche hat sogar noch in später Zeit Halbvergessenes wieder hervorgeholt. So haben sie bis zuletzt bestanden, wenn auch dafür gesorgt war, daß sie nie wieder zum früheren Ansehen kamen.

In der älteren Geschichte des Gottesdienstes von Olympia ist die Gestalt des Iphitos von Bedeutung.[1] Ihm wird nicht bloß die Stiftung des Gottesfriedens verdankt, der für die Sicherheit des Hochfestes Gewähr leistete, sondern er hat auch eine Verbindung der Gaue Elis, Pisatis und Lakonien hergestellt und eine Anerkennung des Herakles, seines Ahnherrn, durchgesetzt. Dem entspricht die Stellung der Iamiden, von denen wir sahen, daß sie mit Vorliebe zu den Herakliden sich hielten. Die Verstimmung der Eleier gegen den großen Heros für immer zu beseitigen, war freilich auch Iphitos nicht imstande.

Nach wiederholten Kämpfen, in denen die Pisaten erfolglos um ihr altes Recht an das Heiligtum am Alpheios rangen, waren die Eleier Herren von Olympia geworden und schufen durch wohlüberlegte Einrichtungen einen Ausgleich, der Menschen und Göttern zu ihren Rechten verhalf und eine Verfassung der Gottesdienste zuwege brachte, mit der sich leben ließ. Seit jener Zeit ist Olympia aufgeblüht und hat die Gestalt be-

[1] Über *Iphitos* handelt ausführlich mein Artikel in Roschers M. L. 2, 1, 310ff.

kommen, welche man als die klassische bezeichnen darf. Daß man damals, um die Ansprüche der neuen Herren zur Geltung zu bringen, das Sehergeschlecht der Klytiaden berief und mit gleichen Rechten den Iamiden an die Seite stellte, wurde oben zu zeigen versucht. Die Einrichtung hat sich bewährt. Nebeneinander haben beide bis zum Ende des olympischen Heiligtums ihres Amtes gewaltet. In ihrem Wirken kam der religiöse Inhalt des olympischen Zeusdienstes am meisten zur Geltung. Der gläubige Ernst, dem das Walten seiner Gottheit außer Zweifel stand, verlieh den Einrichtungen ein Recht, welches die Anerkennung der Zeitgenossen fand und auch unserer Denkweise verständlich wird. So erhält der prophetische Dienst am großen Altare des höchsten der Götter Griechenlands einen höheren Wert, als man ihn anderen Erscheinungen heidnischer Weltanschauung zuzugestehen vermag.

Überlieferte Namen

(I bedeutet Iamide, K Klytiade)

Zu den eleusinischen Mysterien[1]

Von **Alfred Körte** in Freiburg i. Br.

Οἱ ἀρχαιότεροι τῶν Ἑλλήνων τελετὴν τὴν Ἐλευσινίαν πάντων ὁπόσα ἐς εὐσέβειαν ἥκει τοσούτῳ ἦγον ἐντιμότερον ὅσῳ καὶ θεοὺς ἐπίπροσθεν ἡρώων — mit diesen Worten des Pausanias (X 31, 11) begann vor rund 100 Jahren Friedrich Creuzer den vierten Band seiner Symbolik[2], der ganz den eleusinischen Göttinnen und ihren Mysterien gewidmet ist. 614 Seiten füllen in der zweiten Auflage die phantastischen Untersuchungen des Symbolikers über diesen Kult, in dem die 'Wahrheiten vom Einen und ewigen Gotte, von der Welt und von des Menschen Bestimmung den Epopten ans Herz gelegt wurden' (S. 519). Es ist ganz gut, wenn man sich ab und zu überlegt, was die Wissenschaft einst alles zu wissen glaubte.[3] — Doch dann kam über dies bunte Gefilde üppig wuchernder Phantasieblumen als mitleidloses Gewitter Lobecks Aglaophamos, und die ganze Pracht sank dahin. Aber die eisigen Hagelschauer unerbittlicher Kritik und nüchternen Rationalismus vernichteten nicht nur den frechen Schwindelhaber und die glühenden Klatschrosen neuplatonischer und romantischer Spekulation, auch mancher grüne Halm, der gute Frucht hätte

---

[1] Vortrag, gehalten auf der Versammlung Deutscher Philologen und Schulmänner in Marburg, 1913.

[2] Allerdings ist seine Übersetzung 'Wie die Götter über den Heroen — so stehen die Eleusinien über allen anderen Religionsanstalten, die von Menschen geordnet sind' ungenau und die Stellenangabe (Paus. IX 31 fin.) in der 2. und 3. Auflage falsch.

[3] Auch das Einsetzungsjahr der Mysterien ist Creuzer nicht unbekannt (S. 481), es ist 'mit Wahrscheinlichkeit' entweder das Jahr 1399 v. Chr. oder 1397 oder 1403 anzunehmen.

tragen können, wurde erbarmungslos in den Boden gestampft. So wurde das Feld der eleusinischen Mysterien — um das Bild noch einen Augenblick festzuhalten — zu einer Einöde, die zu bebauen niemand Lust hatte. Als Inhalt der Weihen, die Jahrhunderte hindurch vielen Tausenden der Hellenen eine Bürgschaft für ein besseres Los im Jenseits schienen, blieb bei Lobeck nur das Vorzeigen alter Götterbilder übrig[1] — wie sie schließlich fast jede alte Kultstätte hatte —, und daneben (Agl. p. 146) *fabularum figmenta et super his hominum opiniosorum coniecturae variae vagaeque pro cuiusque ingenio.* Kein Wunder, daß da lange Zeit niemand, der auf seine wissenschaftliche Reputation etwas hielt, mit den eleusinischen Mysterien zu tun haben mochte, und eine Stimmung Platz griff, 'die jeglichen Mysterien und jeder Betonung des Einflusses von Mysterien Kreuze schlagend aus dem Wege ging'[2] — es ist charakteristisch, daß ein so kühner und tiefer Religionsforscher wie Hermann Usener sich niemals eingehender über die eleusinischen Mysterien geäußert hat. Selbst Erwin Rohde, der doch an Verständnis für religiöses Empfinden Lobeck so unendlich weit übertraf, kommt in dem den eleusinischen Mysterien gewidmeten Kapitel seiner Psyche nicht recht aus dem Lobeckschen Bannkreis los. Er sagt freilich S. 297 (der zweiten Auflage): 'Über das den Geweihten bevorstehende selige Los im Jenseits reden die Zeugen verschiedenster Zeiten viel zu bestimmt, zu übereinstimmend, als daß wir glauben könnten, hier die Ergebnisse irgend welcher Ausdeutung vieldeutiger Vorgänge, etwa die umdeutende Übertragung einer aus der Anschauung der Erlebnisse der Gottheit gewonnenen Ahnung auf ein ganz anderes Gebiet, das des menschlichen Seelenlebens, vor uns zu haben. Es muß ganz unumwunden, ganz

---

[1] *Aglaoph.* p. 61: *Ex his igitur testimoniis . . . tantum efficitur quantum ad hanc causam iudicandam satis est, sacra, quae Hierophanta ostendit, illa ipsa fuisse ἅγια φάσματα sive simulacra deorum.*

[2] Albrecht Dieterich *Kleine Schriften* 428.

handgreiflich das, was jene Zeugen schlicht und ohne sonderliches 'Mysterium' mitteilen: die Aussicht auf jenseitiges Glück, den Teilnehmern an den Mysterien dargeboten worden sein', aber als Mittel dieser 'handgreiflichen Darbietung' weiß auch er dann nur vorzuschlagen: 'Die Standbilder der Göttinnen wurden in strahlendem Lichte sichtbar; der Gläubige ahnte an diesem Gnadenfeste der Einnerung an ihre Leiden, ihr Glück und ihre Wohltaten, ihre unsichtbare Gegenwart'.

Der letzte Satz paßt schlecht zu den vorher ausgesprochenen Forderungen und hat Rohde selbst schwerlich befriedigt.

Seit Anfang dieses Jahrhunderts ist man der Frage nach dem Kern der eleusinischen Mysterien, nach dem Element, das den Geweihten die frohe Zuversicht eines glücklichen Loses im Jenseits verbürgte, wieder energisch nachgegangen[1], und am fruchtbarsten sind da die Forschungen Albrecht Dieterichs geworden. Was ich hier vorbringen möchte, ist nur eine Fortführung und Umbiegung von Gedanken, die Dieterich in der 'Mithrasliturgie' und der 'Mutter Erde' mit der ihm eigenen Eindringlichkeit ausgesprochen hat. Ziel jedes Mysteriums ist die Verbindung des Menschen mit der Gottheit durch einen sakramentalen Akt. Die Mutter Erde — denn das ist Demeter — die Mutter alles Lebens, kann auch drunten bei den Unter-

[1] Foucart verficht in seiner interessanten Abhandlung *Recherches sur l'origine et la nature des mystères d'Eleusis* (Mém. de l'Acad. des inscr. et belles lettres, tome 35, 2, 1896) mit neuen weit besseren Gründen die alte Ansicht von Sainte-Croix (*Mém. pour servir à l'histoire de la religion secrète des anciens peuples* 94 ff.), daß die eleusinischen Mysterien Ableger der ägyptischen Isismysterien seien. Zweifellos geht er in der Annahme ägyptischen Einflusses viel zu weit. Daß wie der Name Eleusis so auch die Anfänge des Kultes vorgriechisch sind, scheint mir sicher (vgl. Wilamowitz *Reden und Vorträge*[3] 293 und L. Malten *Arch. Jahrb.* XXVIII 41), aber nicht Ägypter, sondern Karer-Kreter waren die Träger, höchstens indirekt könnte ägyptischer Einfluß gewirkt haben. Creuzers These von der Bedeutung Kretas für Eleusis (*Symbolik* IV[2] 10 ff.) kommt in gewisser Weise wieder zu Ehren.

irdischen allein neues Leben geben. 'Aus dem Glauben an die Muttergottheit geht das Bedürfnis des einzelnen hervor, sich das *μυστήριον* der Kindschaft zu sichern, d. h. durch sakramentalen Akt Kind dieser Mutter zu werden für ein zweites Leben. Am deutlichsten spricht das der spätere unteritalische Mysterienspruch aus: *δεσποίνας ὑπὸ κόλπον ἔδυν χθονίας βασιλείας*, ich bin eingegangen in den Schoß der unterirdischen Königin. Auf den im irdischen Kult vollzogenen sakramentalen Akt wird verwiesen, der die Wiedergeburt aus der göttlichen Mutter nach dem Tode garantiert.'[1] Es fragt sich nun, läßt sich ein solcher sakramentaler Akt in den eleusinischen Mysterien nachweisen, und worin bestand er? Dieterich hat auch diese Frage zu beantworten gesucht, aber seine Antwort befriedigt nur zur Hälfte und hat auch bald berechtigten Widerspruch gefunden. Die an sich ja fast selbstverständliche Tatsache einer sakramentalen Handlung in den eleusinischen Mysterien wird bezeugt durch das von Clemens Alexandrinus (Protr. II 21, 2) mitgeteilte *σύνθημα Ἐλευσινίων μυστηρίων: ἐνήστευσα, ἔπιον τὸν κυκεῶνα, ἔλαβον ἐκ κίστης, ἐργασάμενος*[2] *ἀπεθέμην εἰς κάλαθον καὶ ἐκ καλάθου εἰς κίστην.* Es ist unerlaubte Willkür, diese unschätzbare Formel den eleusinischen Mysterien abzusprechen, wie Pringsheim es in seiner sonst sehr verdienstlichen Dissertation 'Archäologische Beiträge zur Geschichte des eleusinischen Kults' S. 58 Anm. 1 aus nichtigen Gründen tut.[3] Sicher ist ja, daß Clemens in dem

---

[1] Dieterich *Mutter Erde* S. 55.

[2] Erst Dieterich hat Lobecks Konjektur (*Aglaoph.* p. 25) *ἐγγευσάμενος* für *ἐργασάμενος* wieder aus dem Text entfernt. Es ist interessant zu sehen, daß der große Kritiker hier durch eine verfehlte Änderung der Überlieferung tatsächlich eine wichtige Erkenntnisquelle verschüttet hatte.

[3] Zu Pringsheims wichtigsten Ergebnissen zähle ich die klare Scheidung der *μύησις* von der *τελετή*, die etwa zueinander stehen wie Taufe und Abendmahl (S. 20 ff.). Wenn er aber gegen die Echtheit des *σύνθημα* anführt, 'die *ἱερά*, die in den eleusinischen Weihenächten enthüllt werden, können nicht bei den Aufnahmeriten verwendet worden sein', so

ganzen Kapitel in das alte Eleusinische manches Fremde eingemischt; vor allem die orphische Baubo (II 20, 3) ist nach Diels' glänzendem Nachweis (*Miscellanea Salinas* 3ff.) zwar alt, aber dem eleusinischen Kult ursprünglich fremd, sie wird wohl in die alexandrinischen Eleusinien eingedrungen sein. So werden wir in dem *σύνϑημα* vielleicht auch den neben der Kiste befremdenden Kalathos als alexandrinische Zutat auszuscheiden haben, denn wie Pringsheim mit Recht hervorhebt (S. 49), findet er sich niemals auf eleusinischen Denkmälern, spielt aber im alexandrinischen Demeterkult eine große Rolle und ist auch sonst in Verbindung mit der Göttin nachweisbar.[1] Aber einzelne fremde Züge, die sich leicht aus dem Umstand erklären, daß dem Alexandriner Clemens die alexandrinische Filiale näher lag und leichter zugänglich war als der attische Mutterort, ändern nichts an der Tatsache, daß er über die eleusinischen Mysterien ganz ungewöhnlich gut unterrichtet ist. Und gerade auf diese Formel legt er den größten Wert, denn an sie knüpft er unmittelbar die höhnischen Worte an: *καλά γε τὰ ϑεάματα καὶ ϑεᾷ πρέποντα· ἄξια μὲν οὖν νυκτὸς τὰ τελέσματα καὶ πυρὸς καὶ τοῦ μεγαλήτορος μᾶλλον δὲ ματαιόφρονος Ἐρεχϑειδῶν δήμου, πρὸς δὲ καὶ τῶν ἄλλων Ἑλλήνων οὕστινας ‘μένει τελευτήσαντας ἅσσα οὐδὲ ἔλπονται’.* Was Pringsheim aus Denkmälern, Inschriften und Schriftstellern über die *κίστη* im eleusinischen Kult ermittelt hat (S. 47 ff.), fügt sich aufs beste mit ihrer Erwähnung in dem *σύνϑημα* des Clemens zusammen. Die Cista mystica ist eine runde

---

kämpft er mit Windmühlen. Wo steht denn bei Clemens, daß der Spruch die Aufnahmeriten angehe? Nicht für *μεμνημένοι*, sondern für *τετελεσμένοι* ist er das Losungswort.

[1] Für Alexandria genügt es, an den Demeterhymnus des Kallimachos zu erinnern und an die alexandrinischen Münzen, s. *Greek coins of the Brit. Mus. Alexandria* Taf. XXX 552—554. Belege für Knidos und seine Filiale an der Via Appia bei Rom bringt Wilamowitz *Reden und Vorträge*[3] 275, eine stark an Kallimachos anklingende Kultvorschrift aus dem bithynischen Kios habe ich *Ath. Mitt.* XXIV 413 veröffentlicht.

Schachtel aus Flechtwerk von mäßiger Größe, ihre hohe Bedeutung für die Mysterien wird durch die ungemein häufige Darstellung auf eleusinischen Denkmälern erwiesen, sie dient dazu, die *ἱερά* bei der großen Mysterienprozession von Athen wieder nach Eleusis zu tragen. Die Abmessungen der *κίστη* und die Tatsache, daß Priesterinnen sie zu Fuß den ganzen Weg von der Stadt nach Eleusis tragen können[1], schließt es vollkommen aus, daß die *ἱερά* etwa Kultbilder der Göttinnen seien. Die *ἱερά* waren also leichte Gegenstände, die der Myste, wie es das *σύνθημα* angibt, aus der *κίστη* nehmen und nach Vornahme einer rituellen Handlung wieder hineinlegen konnte. Diese durch *ἐργασάμενος* angedeutete Handlung muß ein Pudendum gewesen, oder wenigstens dem Nichtgeweihten als solches erschienen sein, sonst ist Clemens' moralische Entrüstung unverständlich. Soweit bin ich mit Dieterich, der die seine Anschauungen tatsächlich nur bestätigenden Ergebnisse Pringsheims noch nicht benutzen konnte, vollkommen einverstanden — aber was war dies Pudendum, was wurde aus der *κίστη* genommen? Dieterich glaubt (Mithraslit. 125f.), es sei ein Phallos gewesen, der durch den Schoß des Mysten gezogen wurde, wie die Schlange, *ὁ διὰ κόλπου θεός* in den Sabaziosmysterien (Clem. Al. Protr. II 16, 2). Das ist ein unmöglicher Gedanke: mag immer der Mensch der Gottheit gegenüber in der mystischen Ehe als der weibliche Teil gelten (Mithraslit. 124), undenkbar ist es, wie Pringsheim (S. 59 Anm. 5) mit vollem Recht bemerkt, daß die M u t t e r g o t t h e i t durch einen Phallos symbolisiert wurde. Dieterich kommt mit diesem Einfall in einen unlösbaren Widerspruch zu seinen eigenen schönsten Gedanken. Der durch den Schoß des Mysten gezogene

[1] Das ergibt sich mit voller Sicherheit aus dem Dekret über die Überbrückung der Rheitoi vom Jahre 421/0, *Ath. Mitt.* XIX 163 = Dittenberger *SIG*² 541. Die Brücke wird geschlagen *ὡς ἂν τὰ ἱερὰ φέρωσιν αἱ ἱέρειαι ἀσφαλέστατα. πλάτος δὲ ποιούντων πεντέποδα, ἵνα μὴ ἅμαξαι διελαύνωνται, ἀλλὰ τοῖς ἰοῦσιν ᾖ βαδίζειν ἐπὶ τὰ ἱερά.*

Phallos, genau wie die Schlange der Sabaziosmysterien, würde eine eheliche Gemeinschaft des Mysten mit der Gottheit zum Ausdruck bringen, das ist die eine der Formen, die primitives religiöses Denken für die innigste Vereinigung zwischen Mensch und Gott ersonnen hat; aber für die sakramentale Verbindung des eleusinischen Mysten mit der Erdmutter paßt diese Form ja schlechterdings nicht — das Kind der Erdmutter will der Myste werden, nicht ihr Gatte, oder gar ihre Gattin. Aus Dieterichs eigenen Darlegungen, die ich oben S. 118f. angeführt habe, ergibt sich mit zwingender Notwendigkeit — denn auch primitives religiöses Denken hat seine folgerichtige Logik —, daß nicht ein männlicher, sondern ein weiblicher Geschlechtsteil in der Cista mystica lag, durch dessen Berührung der Myste die Gewißheit empfing, aus dem Schoß der Erdmutter wiedergeboren, ihr leibliches Kind zu werden. Daß die Berührung eines weiblichen Schoßes als Symbol der Geburt von dieser Frau verstanden wurde, lehrt die Angabe Diodors über die Adoption des Herakles durch Hera V 39: *προσθετέον δ' ἡμῖν τοῖς εἰρημένοις ὅτι μετὰ τὴν ἀποθέωσιν αὐτοῦ Ζεὺς Ἥραν μὲν ἔπεισεν υἱοποιήσασθαι τὸν Ἡρακλέα καὶ τὸ λοιπὸν εἰς τὸν ἅπαντα χρόνον μητρὸς εὔνοιαν παρέχεσθαι, τὴν δὲ τέκνωσιν γενέσθαι φασὶ τοιαύτην, τὴν Ἥραν ἀναβᾶσαν ἐπὶ κλίνην καὶ τὸν Ἡρακλέα προσλαβομένην πρὸς τὸ σῶμα διὰ τῶν ἐνδυμάτων ἀφεῖναι πρὸς τὴν γῆν, μιμουμένην τὴν ἀληθινὴν γένεσιν· ὅπερ μέχρι τοῦ νῦν ποιεῖν τοὺς βαρβάρους ὅταν θετὸν υἱὸν ποιεῖσθαι βούλωνται.*

Ich würde also, selbst wenn wir keine weiteren Nachrichten hätten, den Schluß wagen: das Sakrament der Wiedergeburt aus dem Schoß der Erdmutter bestand in den eleusinischen Mysterien darin, daß der Myste aus der heiligen *κίστη* die Nachbildung eines Mutterschoßes nahm und über seinen Leib gleiten ließ — wir haben aber ganz bestimmte Nachrichten, daß im eleusinischen Kult das *αἰδοῖον γυναικεῖον* eine wichtige Rolle spielte. Theodoret sagt *Graec. affect. cur.*

VII 11 (p. 183 Raeder) nach Aufzählung einer langen Reihe von Götterfesten: ἐν δὲ ταύταις ταῖς ὁμηγύρεσι πᾶν εἶδος ἀκολασίας ἀδεῶς ἐτολμᾶτο. καὶ γὰρ αἱ τελεταὶ καὶ τὰ ὄργια τὰ τούτων εἶχεν αἰνίγματα, τὸν κτένα μὲν ἡ Ἐλευσίς, ἡ φαλλαγωγία δὲ τὸν φαλλόν. Hier heißt also der κτείς gradezu das Rätsel der eleusinischen Weihen. An einer andern Stelle III 84 (p. 92 Raeder) erläutert Theodoret τὸν κτένα τὸν γυναικεῖον mit den Worten οὕτω δὲ τὸ γυναικεῖον ὀνομάζουσι μόριον, und wenn er hier dies Symbol den Thesmophorien zuweist, so macht das nicht viel aus, denn wie Lobeck bemerkt (Aglaoph. 200), werden Thesmophorien und Eleusinien oft durcheinander geworfen, und auch an dieser zweiten Stelle spricht Theodoret von τετελεσμέναι γυναῖκες, die es bei den Thesmophorien nicht gab. Ferner führt Clemens Alexandrinus *Protr.* II 22, 5 unter den ἀπόρρητα σύμβολα der Ge Themis[1] an: κτεὶς γυναικεῖος, ⟨ὅς⟩ ἐστιν, εὐφήμως καὶ μυστικῶς εἰπεῖν, μόριον γυναικεῖον. Auffallend ist hier ja freilich die Ge Themis, aber da Clemens unmittelbar daran seine pathetische Anrede knüpft: ἀπόσβεσον, ὦ ἱεροφάντα, τὸ πῦρ· αἰδέσθητι, δᾳδοῦχε, τὰς λαμπάδας· ἐλέγχει σου τὸν Ἴακχον τὸ φῶς κτἑ., glaube ich, daß er nur der Abwechslung halber die eleusinische Erdmutter mit einem anderen, wesensgleichen Namen benennt.

Jedenfalls ist durch die angeführten Stellen die sakrale Bedeutung des μόριον γυναικεῖον für den eleusinischen Kult bewiesen, und was wir oben im Anschluß an Dieterich für die sakramentale Handlung der Mysterien erschlossen hatten, wird dadurch bestätigt.

Vielleicht lassen sich noch ein paar andere Nachrichten diesem Gedankenkreis einfügen. Hippolytus sagt *Refut. haeres.* V 8: ὁ ἱεροφάντης, οὐκ ἀποκεκομμένος μέν, ὡς ὁ Ἄττις, εὐνουχισμένος δὲ διὰ κωνείου καὶ πᾶσαν παρῃτημένος τὴν σαρκικὴν

---

[1] So schreibt Wilamowitz *Comm. gramm.* II 12 für das bei Clemens und Eusebios überlieferte τῆς Θέμιδος; Lobeck *Aglaoph.* 199 hatte θεσμοθέτιδος oder Ἀρτέμιδος vorgeschlagen, aber der Artikel stört und Wilamowitz' Änderung ist sehr leicht.

γένεσιν, νυκτὸς ἐν Ἐλευσῖνι ὑπὸ πολλῷ πυρὶ τελῶν τὰ μεγάλα καὶ ἄρρητα μυστήρια βοᾷ καὶ κέκραγε λέγων· Ἱερὸν ἔτεκε πότνια κοῦρον Βριμὼ Βριμόν, τουτέστιν ἰσχυρὰ ἰσχυρόν. πότνια δέ ἐστι, φησίν, ἡ γένεσις ἡ πνευματική, ἡ ἐπουράνιος, ἡ ἄνω· ἰσχυρός δέ ἐστιν ὁ οὕτω γεννώμενος. Nach einer allegorischen Ausdeutung des Namens Eleusis folgt der Schlußsatz: *τοῦτο, φησίν, ἐστίν, ὃ λέγουσιν οἱ κατωργιασμένοι τῶν Ἐλευσινίων τὰ μυστήρια.* Freilich ist in diesen von Hippolytus mitgeteilten Angaben der Naassener über die eleusinischen Mysterien nicht alles alt[1], aber für das Alter der liturgischen Formel bürgen schon die dunklen Namen *Βριμώ* und *Βριμός*. Rohde hat zweifelnd vermutet (Psyche[2] 285 Anm. 1), diese Worte gingen auf die Geburt des Iakchos, und hat viel Zustimmung gefunden.[2] Ich selbst habe geglaubt, diese Deutung durch eine Konstantinopler Vase stützen zu können[3], aber ich

[1] Das gilt besonders von der Entmannung des Hierophanten durch Schierling. Foucart (*Mém. de l'Acad. des inscr. et belles lettres* t. XXVII 28) denkt an eine vorübergehende Abtötung des Geschlechtstriebes für die Dauer der Mysterien, aber diese Auslegung tut den Worten Gewalt an und steht im Widerspruch zu zahlreichen weiteren Zeugnissen, die Fehrle in seiner wertvollen Arbeit über die kultische Keuschheit (*RGVV* VI 104 ff.) gesammelt hat. Ich möchte diesen Zeugnissen noch ein besonders klares hinzufügen; Hieronymus sagt am Schluß des ersten Buches seiner Schrift gegen Jovinian (I 49): *Hierophantam quoque Atheniensium usque hodie cicutae sorbitione castrari et postquam in pontificatum fuerint allecti, viros esse desinere.* Für die Spätzeit wage ich also an der Entmannung des Hierophanten nicht zu zweifeln, anderseits hat Foucart mit Recht aus der inschriftlich erhaltenen Weihung der Gattin eines Hierophanten, etwa in der Zeit um Christi Geburt entstanden (vgl. Kirchner *Prosop. Att.* II 70), gefolgert, daß damals der Hierophant noch verheiratet sein durfte. Es scheint mir sehr wohl möglich, daß man vom Hierophanten ursprünglich nur *ἁγνεία* für die Zeit der Mysterien forderte, und daß diese Forderung unter dem Einfluß orientalischer Kulte in der Kaiserzeit bis zur völligen Abtötung der Zeugungskraft gesteigert wurde.

[2] Furtwängler *Arch. Jahrb.* VI 121, Kern *Real-Enz.* III 854, Dieterich *Mithraslit.* 138.

[3] Bei Kern *Arch. Anz.* 1895, 163. Die Vase ist veröffentlicht von S. Reinach *Rev. archéol.* XXXVI 87, wiederholt von Svoronos *Journ. d'archéol. numism.* IV 386 und J. Harrison *Proleg.* 526 Fig. 153.

kann meine Auslegung dieser Vase nicht aufrecht erhalten. Das Kind, welches hier die auftauchende Ge einer Göttin mit Zepter und Schleier, doch wohl Demeter[1], darreicht, ist durch das Füllhorn als Plutos charakterisiert, wie Reinach mit Recht erklärt. Auf Grund dieser Vase haben Reinach und entschiedener Svoronos und Kern[2] statt Iakchos Plutos unter dem *Βριμός* verstehen wollen[3], aber es ist überhaupt sehr unwahrscheinlich, daß ein attischer Vasenmaler ein Kernstück der heiligsten Mysterien ganz offen auf einer Vase dargestellt haben sollte.[4]

Da ein mythischer Geburtsakt sonst nirgends für die eleusinischen Mysterien bezeugt ist, bleibt doch zu erwägen, ob sich der Spruch nicht in die oben erörterte sakramentale Handlung einfügen läßt, und für diese Einordnung spricht sehr stark die mitgeteilte Auslegung der Naassener. Das Kind, das die Starke geboren hat, ist m. E. der durch das Sakrament wiedergeborene Myste — *ἰσχυρὸς δέ ἐστιν ὁ οὕτω γεννώμενος.* So hat schon Dieterich (Mithraslit. 137 f.) vermutet, aber weil er sich den Weg durch den unglücklichen Einfall von dem Phallos in der Cista mystica verbaut hatte, will er diese Deutung der liturgischen Formel nur für die späte Zeit gelten

[1] Sicher nicht Athena, wie Svoronos S. 389 behauptet; was er für einen Helm erklärt, ist eine Stephane. Die Vase verdiente eine bessere Abbildung, als ihr bisher zuteil geworden ist.

[2] *Eleusinische Beiträge*, Hallenser Programm 1909 S. 9 f.

[3] Wünsch bei Fahz (*De poetarum Romanorum doctrina magica, RGVV* II 129 Anm. 2 und *Mithraslit.*[2] 236) hat auch eine dunkle Stelle des Pariser Zauberpapyrus in diesen Zusammenhang gerückt. Wir lesen da 2961 W.: *Ἐξορκίζω σε κατὰ τῆς κόρης Τριοδίτιδος γενομένης ἥτ' ἔστιν ἀληθὴς ἡ μήτηρ Πλούτου. ἐθέλεις φορβεα Βριμώ νηρηα το δαμων βριμων σεδνα.* Leider ist *πλούτου* Konjektur (der Papyrus hat *τ . . του*), und die gegen den Schluß hin ganz unverständliche Beschwörung hilft nicht viel weiter. Die *κόρη Τριοδῖτις* ist doch wohl Artemis, da Hekate kurz vorher (2957 W.) genannt ist, und es bleibt unsicher, ob Brimo ihr gleichgesetzt war.

[4] Das hat Jane Harrison *Prolegomena* 526 mit vollem Recht geltend gemacht.

lassen.[1] Es ist ganz unwahrscheinlich, daß sich der Sinn einer sicher uralten Formel in der Spätzeit völlig geändert habe, es müßte sich dann ja der sakramentale Kern der gesamten Mysterien gleichfalls durchaus verwandelt haben, und zu solcher Annahme liegt nicht der geringste Grund vor.

Auch eine weitere Angabe der Naassener über die eleusinischen Mysterien, die Hippolytos am selben Ort mitteilt, verliert, in diesen Zusammenhang gerückt, das Befremdliche: *Ἀθηναῖοι μυοῦντες Ἐλευσίνια* zeigen nach den Naassenern *τοῖς ἐποπτεύουσι τὸ μέγα καὶ θαυμαστὸν καὶ τελειότατον ἐποπτικὸν ἐκεῖ μυστήριον ἐν σιωπῇ τεθερισμένον στάχυν*. Der Anblick einer abgeschnittenen reifen Kornähre führte in der Tat den Mysten die gewaltige lebenspendende Kraft der Erdmutter unmittelbar zu Gemüte und konnte als eine Besiegelung der im Sakrament der Gotteskindschaft erworbenen Anwartschaft auf ein neues Leben in der Erdtiefe gelten.

Ich habe mich auf einen Teil der Vorgänge an den großen Mysterien beschränkt. Sicher ist, daß neben dem sakramentalen Akt die Darstellung der heiligen Geschichte stand, über die zuletzt Dieterich (Kleine Schriften 414) und Kern (Eleusinische Beiträge, Hallenser Programm 1909) wertvolle Untersuchungen angestellt haben. Aber mögen auch diese dramatischen Vorführungen durch ihren Umfang, ihre Spannung und ihren Glanz das Hauptinteresse der meisten Mysten erregt haben, die eigentlich religiöse Bedeutung der Mysterien liegt doch viel mehr in dem sakramentalen Akt, der den Mysten zum leiblichen Sohn der Erdmutter prägte.

---

[1] Ich will die Möglichkeit nicht abstreiten, daß in der Urzeit Plutos der Brimos gewesen ist, aber dann ist die Übertragung auf den Mysten wohl so alt wie die Mysterien. Wünsch macht mich auf einen merkwürdigen Anklang an die Mysterienformel aufmerksam, der sich bei Euripides *Hik.* 54 findet. Da sagt der Chor zu Aithra *ἔτεκες καὶ σύ ποτ', ὦ πότνια, κοῦρον*; schwerlich ist die Übereinstimmung zufällig, und hier handelt es sich sicher um Menschen.

Athene Aithyia

Von **A. Kiock** in Breslau

An der Megarischen Küste, wahrscheinlich Minoa (Castro) gegenüber, liegt eine steile und zackige Felsklippe, die M. Mayer, Mythistorica, Herm. 27, 484, 1 mit einem von Pausanias geschilderten σκόπελος identifiziert hat: I 5, 3 (*Πανδίονι*) *πρὸς θαλάσσῃ μνῆμά ἐστιν ἐν τῇ Μεγαρίδι ἐν Ἀθηνᾶς Αἰθυίας καλουμένῳ σκοπέλῳ*; vgl. I 41, 6, Hitzig-Blümner I 150, 366, Lycophr. 359[1]. Hier hatte Athene einen rudimentär-theriomorphen Kult, den M. Mayer a. a. O. 487 aus den Isthmischen Vogelmythen und ihrem Heroenkult (bes. Pandion) erschlossen hat. Eine Bestätigung liefert Hesych 2748: *ἐν δ' Αἴθυια· οὕτως Ἀθηνᾶ τιμᾶται παρὰ Μεγαρεῦσιν· ἐπειδὴ εἰς αἴθυιαν ἀπεικασθεῖσα ὑπὸ τὰ πτερὰ ἔκρυψε τὸν Κέκροπα καὶ διεκόμισεν εἰς τὰ Μέγαρα.* Noch auf anderem Wege kommen wir zur Verbindung des Vogelmythus mit Athene. Hesych erklärt s. v. *αἴθυιαι* als *ἐνάλιαι κορῶναι*; die Odysseescholien α 441 geben *ἐπέρυσσε κορώνῃ . . . καὶ ὄρνεον ἄλλο θαλάσσιον, ὃ καλεῖται αἴθυια, λάρος . . .* Athene hatte als freundliche Windgöttin das Symbol der *κορώνη*. Paus. IV 34, 6 erwähnt ein Bronzestandbild Athenes in Korone *κορώνην ἐν τῇ χειρὶ ἔχουσα.* Ein berühmtes Atheneheiligtum befand sich am südwestlichen Rande des Kopaissees unweit des Baches Kuralios (vgl. Alcaeus fr. 9 = Jurenka Wien. Stud. XX 123; Paus. II 12, 1; IX 34, 1) bei K o r o n e i a. Mit großer Wahrscheinlichkeit erkennt Gruppe, Mythol. S. 844 in der Erzählung von der durch Poseidon ver-

[1] Schol. (S. 139 Sch.): . . . *Αἴθυια δέ, ὅτι καὶ πλοῖα ἡ φρόνησις κατεσκεύασε καὶ δίκην αἰθυίας ἐδίδαξε τοὺς ἀνθρώπους ναυτίλλεσθαι ἐπ' αὐτῶν διαπεραινομένους τὴν θάλασσαν.* Vgl. Preller-Robert S. 217, 3.

folgten und durch Athene in eine Krähe verwandelten Koronis (Ov. Met. 2, 536 ff.) einen Rest alter Legende, die die Göttin sich selbst noch in Vogelgestalt verwandeln läßt; eine Reihe anderer Belege gibt Gruppe a. a. O. Für das Alter dieses Kultes sprechen eine Anzahl bildlicher Darstellungen, vor allem die eines auf dem *κέντρον* Athenes sitzenden frauenköpfigen Vogels (MVOꟻ) auf dem altkorinthischen Aryballos[1] der Schaubertschen Sammlung in Breslau, der den Kampf des Herakles gegen die Hydra vorführt. M. Mayer hat in seiner scharfsinnigen Kombination eine evidente Deutung der bis dahin rätselhaften Beischrift gegeben. Das Hauptkriterium der Namensdeutung ist E. M. 699, 10; *Πώυγγες· αἱ αἴθυιαι, αἱ κληθεῖσαι βοῦγγες. παρὰ τὴν βοὴν καὶ τὴν ἰυγήν.* Hesych erklärt *πῶυξ* s. v. als eine nicht näher bestimmte Vogelart und verweist auf Aristoteles *περὶ ζώων* (9, 18).[2] Die lautlichen Varianten bei dem offenbar lautmalenden Worte erklären sich vollkommen durch den dorischen Dialekt. 1. *ϝ* : *φ* (*β*, *π*); vgl. Kühner-Blaß I³ 80 ff., auch Thumb, Zur Geschichte des griechischen Digamma, Idg. Forsch. 9 (1898) S. 298 f. 2. *ξ* : *σ* vgl. K.-Bl. I 158 f., so daß über den Zusammenhang unserer Beischrift mit der angeführten Glosse kein Zweifel bestehen kann.[3] Die weitere Bestätigung für die Zusammengehörigkeit des Mischwesens *ϝῶυς* mit Athene liefern noch andere bildliche Darstellungen. Auf der Burgonschen Panathenäenvase[4] des Britischen Museums [Monum. d. J. X 48 i (k) — Text von de Witte, Ann. 50 (1878) S. 276 ff.] ist Athene, mit Schild und Lanze, nach links schrei-

---

[1] Veröffentlicht von O. Roßbach *Griech. Ant. des arch. Mus. Breslau* 1889 S. 5 ff.

[2] Aristot. *de anim. hist.* IX 18, 2 . . . *ἡ δὲ καλουμένη φῶυξ ἴδιον ἔχει πρὸς τἆλλα· μάλιστα γάρ ἐστιν ὀφθαλμοβόρος τῶν ὀρνίθων· πολέμιος δὲ τῇ ἅρπῃ· καὶ γὰρ ἐκείνη ὁμοιοβίοτος*, vgl. Anton. Lib. c. 5, Mayer S. 483; Eustath. *α* 22.

[3] Eine Parallele bietet Pollux X 179: *κόϊξ* . . . *ὃν οἱ Δωριεῖς κόϊν καλοῦσιν*, was auf den Nominativ *κόϊς* führt. Umgekehrt haben die Dorer *ὄρνιξ* statt *ὄρνις*. [4] Mayer S. 481.

tend dargestellt; über ihr ist ein Menschenkopfvogel dargestellt. Auf der anderen Seite (48 k) fährt ein Ephebe auf einem Streitwagen nach rechts; über ihm schwebt, als Gegenstück zu dem Mischwesen, eine Eule. Die parallele Anordnung der Flügelwesen, die sich auf dem Halse der Amphora befinden und mit der eigentlichen Darstellung in keinem weiteren Zusammenhange stehen, berechtigt uns zu dem Schlusse, daß beide heraldisch auf dieser Panathenäenvase zu denken sind. Athene muß, bevor die Eule ihr spezifisches Attribut wurde, auch mit anderen Wesen im Zusammenhange gestanden haben[1]; nur so ist es zu verstehen, daß der Menschenvogel, der typologisch keineswegs mit der Eule zusammenzubringen ist, der Göttin als Wappen beigegeben wurde. — Auf der Exekiasvase Louvre F 53, die den Kampf des Herakles mit dem dreileibigen Geryoneus darstellt, sehen wir links Athene auf ihrem Streitwagen heranfahren; daß wir nur an sie zu denken haben, beweist der Parallelismus anderer Darstellungen von Geryoneuskämpfen, bei denen ihre Anwesenheit konventionell ist. Ein chalkidisches Vasenbild in Paris (Gerhard, Auserl. Vasenbilder II, Taf. 105. 106) zeigt die Göttin durch Beischrift gesichert. Euphronios hat in seinem Geryoneuskampfe[2] Athene durch Beischrift, Schild mit Gorgo usw. gekennzeichnet. Sicher ist Athene auf der Exekiasvase dargestellt, der oberhalb des Gespannes ein Flügelwesen mit Menschenkopf voranfliegt. Auch die rhodische Vase (*Journ. of hell. stud.* Pl. 40; Text von C. Smith 1884, 221), wo das Mischwesen hinter dem Palladion, an dem die von Ajax bedrängte Kassandra nackt niedergesunken ist, am Boden sitzt, zeigt die geflissentliche Betonung des Zusammenhanges mit Athene. Schwerlich können Frauenkopfvögel als direkte Begleiter anderer Gottheiten nachgewiesen werden. Auf der schwarzfigurigen Petersburger Vase Ermitage 24 (*Compte rendu* 1866, S. 36), die einen frauenköp-

[1] Vgl. E. Pottier *La chouette d'Athéné*, BCH 1908 S. 529 ff.
[2] Furtwängler-Reichhold I 22.

figen Vogel vor dem neben Apollon stehenden bärtigen Hermes darstellt, und einer eigenartigen Vase bei Gerhard, A.V. 28 (I), die dasselbe Mischwesen auf einer Ranke neben Apollon sitzend zeigt, ist an einen direkten Zusammenhang dieses Wesens mit Apollon oder Hermes nicht zu denken, wie Mayer S. 482 richtig ausführt. Höchstens könnte man sie als Sirene des Gesanges deuten, die dem zitherspielenden Apollon zugesellt ist. Eine weitere Darstellung muß jeden Gedanken an einen bloßen Zufall ausschließen. Eine kleine attische Amphora in Paris (schwarzfig.) Bibl. Nat. 817[1] zeigt auf der einen Seite Herakles, der mit der Linken einen Fliehenden am Halse packt; Athene hält ihn zurück; auf der anderen Seite kämpft Herakles mit dem kretischen Stier, über dem ein frauenköpfiger Vogel mit ausgebreiteten Schwingen nach rechts fliegt. Mit Recht verwirft Weicker S. 35 de Wittes Ansicht, es sei damit die entschwindende Seele des Stieres gemeint, und weist darauf hin, daß 'der Vorgang auf der Gegenseite, bei dem Athene tätig in den Kampf ihres Schützlings eingreift, auch hier ihre Gegenwart erfordert, wenn auch nur theriomorph.' In der Tat haben wir hier eine schlagende Bestätigung und Bekräftigung der vorher angeführten Fälle. Auf der ersten Seite, wo Herakles auf den Fliehenden eindringt, ist Athene anthropomorph gebildet, auf der zweiten, wo er den Stier bändigt, fand das im Volksglauben noch lebendige Rudiment des Theriomorphismus als gleichwertiger Ersatz seine Stelle. Es hatte sich als Symbol der Göttin erhalten und war in der darstellenden Kunst offenbar heraldisch geworden.[2] Nur beiläufig seien Gemmen und Münzen späterer Zeit erwähnt[3], die Athene als frauenköpfigen

[1] Vgl. Weicker *Der Seelenvogel* S. 34 f., der auf de Wittes *Catalogue des vases peints provenant de l'Etrurie* n. 139; *Description des vases peints et des bronzes qui composent la collection de M. Magnoncourt* n. 108 (Paris 1839, mir nicht zugänglich) hinweist; vgl. O. Waser in diesem *Archiv* Bd. 16, S. 339. [2] Vgl. Weicker S. 32 Z. 4 f.

[3] Furtwängler *Gemmen* 46, 30; Beulé *Les monnaies d'Athènes* S. 391 (inschriftl. als Athene bezeichnet); vgl. die Parallele Weickers S. 35.

Vogel mit Helm und zum Teil mit Schild und Lanze darstellen; sie kommen für uns kaum in Betracht, da sie die Eule schon als spezifisches Attribut der Athene voraussetzen. — Für alten theriomorphen Kult legen rudimentäre Reste, wie Dionysos' Stierhörner[1], Zeus' Widderhörner[1] und die Flügel der Athene[2], ein beredtes Zeugnis ab. Höchstwahrscheinlich hat man auch die Verwandlungen von Gottheiten in Tiere als ein Rudiment des Theriomorphismus anzusehen. Homer hat eine Fülle von Beispielen für Athene; auch bloße Vergleiche können gelegentlich auf alten Theriomorphismus hinweisen. Die Göttin ist verglichen mit der Taube (*E* 778), dem Lämmergeier (*H* 59), Falken (*T* 350), der Schwalbe (*χ* 240) und, was für das Verhältnis zu *αἴθυια* besonders interessant ist, mit der *φήνη*, dem Seeadler (*γ* 372); vgl. *α* 320. Auch in der oben S. 127 angeführten Erzählung des Hesych, daß Athene die Gestalt der *αἴθυια* angenommen habe, sehen wir eine ätiologische Erklärung alter theriomorpher Götteranschauung. Aus der Natur des Tieres erklärt sich die Art der Verehrung. Dem Seemann kündete die *αἴθυια* das Wetter an, wie manche Seevögel überhaupt die Fähigkeit besitzen, künftigen Sturm vorauszusagen, vgl. Keller, Tiere des klass. Alt., S. 262. So wird Athene an der Megarischen Küste[3] auch als Beschützerin der Seefahrt verehrt. Mit *αἴθυια* wird auch Leukothea[4] (und mit ihr die Nereiden-Leukotheai, Apoll. Rhod. 4, 966) in Verbindung gebracht. Sie erscheint dem Odysseus *ε* 353 *αἰθυίῃ εἰκυῖα* als Retterin und tritt also auch hierin an Stelle der Athene. Paus. I 44, 8 spricht auch von ihrer Verehrung am Skirasfelsen. Beide Varianten führen auf einen alten primitiven Kult zurück, von dem ein

---

[1] Darüber jetzt J. Scheftelowitz *Das Hörnermotiv in den Religionen*, in diesem Archiv 1912, bes. S. 456 f.

[2] Weicker S. 34 und Savignoni *Röm. Mitt.* XII 1897 S. 307 f.; *Athena alata e Athena senz' ali.*

[3] Über ein Heiligtum am Skirasfelsen Gruppe S. 844.

[4] Auch ihrem Sohne Palaimon ist die *αἴθυια* heilig; Gruppe S. 844, 8.

Rudiment in dem zunächst wohl megarischen Lokalsymbol Athene-Leukotheas erhalten ist. Die Beischrift *ϝῶυς* sucht Mayer S. 485 mit *bubo* zusammenzubringen und damit eine Verbindung mit der Eule der Athene zu schaffen; *βύας*, *βύζα* Uhu und *βύζω* (vgl. armen. *bveč* Eule) zeigen allerdings eine gewisse Ähnlichkeit, die aber bei einem lautmalenden Worte rein zufällig entstanden sein kann. Zudem hat Pottier BCH 1908 S. 534 ff. den Nachweis geliefert, daß die Eule erst durchaus sekundär mit Athene verknüpft worden ist; wenn auf dem äginetischen Hydragefäß überhaupt außer *ϝῶυς* noch die Eule (auf dem Haltseile sitzend) dargestellt ist, dann hatte der Maler nicht nötig, das ältere Symbol Athenes, das typologisch mit der Eule in keinem Zusammenhang steht[1], durch Eigentümlichkeiten des jüngeren zu charakterisieren. Der Erklärungsversuch Mayers scheitert hier an den Tatsachen. Ebensowenig befriedigt uns ein Vergleich mit der Eule *ΦΟΚΑ* auf einem korinthischen Pinax (Pernice, Festschr. f. Benndorf S. 75 ff.). Denn ganz abgesehen von dem erheblichen lautlichen Unterschiede ist trotz des homerischen *Κάμινος ἢ κεραμεῖς*, in dem Athenes Segen angerufen wird im Gegensatz zu der zerstörenden Tätigkeit der phallischen kleinen Töpferkobolde, an eine Beziehung der Eule zu Athene schwerlich zu denken, da in Korinth Poseidon der Schützer des Handwerks ist.[2] Die Menschenkopfeulen vollends auf Münzen und Gemmen kommen hier gar nicht in Betracht; denn sie gehören größtenteils der römischen Zeit an, welche die Eule schon als spezifisches Symbol Athenes betrachten konnte. — Aus dem Gesagten erhellt, daß *ϝῶυς-αἴθυια* weder eine bloße Abart der Eule, noch ein bestimmter Todesdämon, noch ein gewöhnlicher Seelenvogel ist, sondern daß die selbständige Verbindung mit Athene-Leukothea sich als primär und durch historische Entwicklung

---

[1] Weicker S. 139.

[2] Pernice a. a. O. S. 80.

gerechtfertigt erweist.[1] — Die Betrachtung kann uns Vorsicht bezüglich des Begriffs 'Seelenvogel' lehren, insbesondere auf altkorinthischen Gefäßen, wo die Vorliebe für Tiere und Mischgestalten aller Art, die häufig nur genrehaft aufzufassen sind, eine verallgemeinerte Auffassung des Seelenvogels nicht zuläßt. Daß Weicker, der auch in *ϝῶυς* einen Seelendämon sieht, zu einer Verallgemeinerung des Animismus neigt, hat schon R. Hackl in diesem Archiv 12 S. 204 hervorgehoben. Tiefere historische Durchdringung und maßvollere Auffassung zeigt O. Wasers Arbeit „Über die äußere Erscheinung der Seele" in diesem Archiv Bd. 16, S. 336 ff.[2]

---

[1] Dümmlers (Pauly-Wissowa II 1994) Vermutung, daß die Sage erst aus der zufälligen Homonymie der *αἴθυια* mit der 'glänzenden' Athene entstanden sei, hat wenig Wahrscheinlichkeit.

[2] Diese Skizze hat sich der liebenswürdigen Unterstützung von Richard Foerster zu erfreuen gehabt.

Zur Dämonologie der späteren Antike

Von W. **Bousset** in Göttingen

Ein namentlich durch seine Dämonentheorie interessantes Quellenstück hat uns Porphyrius *de abstinentia* II 36—43 aufbewahrt. Er zitiert hier zunächst eine Geheimlehre offenbar orphischer Herkunft (ἅ τε φησὶν ὁ θεολόγος) und fährt dann fort: *ἐμοὶ δὲ τὰ μὲν ἄλλα εὔστομα κείσθω· ἃ δ' οὖν τῶν Πλατωνικῶν τινες ἐδημοσίευσαν, ταῦτα ἀνεμέσητον παρατιθέντα τοῖς εὐξυνέτοις μηνύειν τὰ προκείμενα· λέγουσι δὲ ὧδε.*[1]

In seinem Werke über die orientalischen Religionen im römischen Reich[2] hat Cumont die Aufmerksamkeit auf diese merkwürdigen Ausführungen gelenkt. Er ist der Meinung, daß diese Quelle Anschauungen orientalischer, speziell eranischer Herkunft enthalte; er urteilt geradezu, „daß man mit Hilfe der mazdäischen Bücher beinahe einen Kommentar dazu schreiben könne". Er legt besonders den Finger auf den starken Dualismus[3], der in diesem Fragment der Dämonologie herrscht. Nicht nur daß eine scharfe Grenzscheide zwischen den guten

---

[1] Vgl. die Parallele bei Plutarch *de def. orac.* c. 14 in dem Vortrag des Kleombrotos über die Dämonologie: *περὶ μὲν οὖν τῶν μυστικῶν, ἐν οἷς τὰς μεγίστας ἐμφάσεις καὶ διαφάσεις λαβεῖν ἔστι τῆς περὶ δαιμόνων ἀληθείας „εὔστομά μοι κείσθω"* (zu den *μυστικά* vgl. Hippolyt, *Refut.* ed. Duncker 136, 23 ff.: *ζητοῦσι δὲ οὐκ ἀπὸ τῶν γραφῶν ἀλλὰ καὶ τοῦτο ἀπὸ τῶν μυστικῶν*).

[2] Autorisierte deutsche Ausgabe von Gehrich 1910, S. 307—309.

[3] Nebenbei mache ich noch aufmerksam auf die hier angedeutete Dreiteilung der Welt II 37: (*ἡ ψυχή*) *ἔχουσα μὲν τὸ τριχῇ διάστατον καὶ αὐτοκίνητον ἐκ φύσεως.* Cumont ist geneigt, diese allerdings weitverbreitete Anschauung (unter Berufung auf Hippolyt *Refut.* IV 8, V 13, vgl. auch V 7 p. 136. 31, 132. 71) auf orientalische Einflüsse zurückzuführen. Vgl. in diesem *Archiv* IX 331 *(Iupiter summus exsuperantissimus); Astrology a. Religion* 1912, *Lecture* II p. 36 ff.

und den bösen Dämonen angenommen wird: es erscheint die Welt der bösen Dämonen sogar als ein organisches Reich, an dessen Spitze eine *προεστῶσα δύναμις*[1] (c. 42), ein *προεστώς* (c. 41) steht. Dieses Reich des Bösen rivalisiert und kämpft mit der guten Gottheit: *βούλονται γὰρ εἶναι θεοὶ καὶ ἡ προεστῶσα αὐτῶν δύναμις δοκεῖν θεὸς εἶναι ὁ μέγιστος.* Das alles ist auf rein hellenischem Boden tatsächlich unerhört.

Mit dem gewöhnlichen Scharfblick hat Cumont die meisten der zu diesen dämonologischen Ausführungen der Quelle des Porphyrius sich findenden Parallelen zusammengestellt. Vor allem kommt hier eine Stelle des Arnobius in Betracht, in der dieser ausdrücklich auf die Lehre der *magi* als seine Quelle verweist[2]: *magi suis in accitionibus memorant antitheos saepius obstrepere pro accitis, esse autem hos quosdam materiis ex crassioribus spiritus*[3], *qui deos se fingant, nesciosque mendaciis et simulationibus ludant.* Dem Arnobius folgt sein Schüler Lactanz: *Nox quam pravo illi antitheo dicimus attributam* (*Inst. Div.* II 9, 13). In diese Reihe gehört natürlich auch Pseudo(?)-Iamblichus *de mysteriis* III 31, 15 hinein: *δαίμονας πονηροὺς οὓς δὴ καλοῦσιν* (sc. die Chaldäer!) *ἀντιθέους*.[4]

---

[1] Vgl. dazu die frühere Schrift des Porphyrius *περὶ τῆς ἐκ τῶν λογίων φιλοσοφίας* bei Eusebius *Pr. Ev.* IV 22, 15. Hier erscheint Pluto-Sarapis als Oberhaupt der Dämonen. Cumont a. a. O. vermutet hier eine Annäherung zwischen Ahriman-Hades (Plutarch *de Is. Os.* 46) und Sarapis-Pluto. Vgl. noch (Iamblichus) *de myster.* III 30 *τὸν μέγαν ἡγεμόνα τῶν δαιμόνων.*

[2] *Adv. nationes* IV 12; vgl. II 62: *quod magi spondent.*

[3] Dazu genaue Parallelen bei Porphyrius c. 38: *ὅσαι δὲ ψυχαὶ τοῦ συνεχοῦς πνεύματος* (materiis ex crassioribus spiritus) *οὐ κρατοῦσιν, ἀλλ' ὡς τὸ πολὺ καὶ κρατοῦνται, δι' αὐτὸ τοῦτο ἄγονταί τε καὶ φέρονται λίαν . . . αὗται δ' αἱ ψυχαὶ δαίμονες μὲν καὶ αὐταί, κακοεργοὶ δ' ἂν εἰκότως λέγοιντο.* — Über die Lügen und Betrügereien der Dämonen c. 40. — Genaueres s. unten S. 158.

[4] Cumont vergleicht noch Heliodors *Aethiopica* (IV 7 p. 105, 27 Becker): *ἀντίθεός τις ἔοικεν ἐμποδίζειν τὴν πρᾶξιν.* Ferner Wessely *Denkschr. der Wiener Akademie* 42, Museum Britannic. XXI v. 702: *πέμψον μοι τὸν ἀληθινὸν Ἀσκληπιὸν δίχα τινὸς ἀντιθέου πλανοδαίμονος.*

Arnobius (und Lactanz) aber scheinen mit dieser seltsamen Dämonologie wiederum auf Labeo zurückzugehen. Denn hier finden wir die markante und auf hellenistischem Boden ziemlich unerhörte Entgegensetzung von guten und bösen Göttern (vgl. die *antithei* des Arnobius) wieder. Augustin, der sich *de civit.* VIII 13 wesentlich mit der Dämonologie des Labeo beschäftigt, hebt das Unplatonische dieser Anschauung stark hervor: *Hoc si ita est — nam de diis quid aliud decet credere* (als daß sie ihrem Wesen nach gut seien) — *illa profecto vacuatur opinio, qua nonnulli putant deos malos sacris placandos esse, ne laedant, bonos*[1] *autem ut adiuvent invocandos.* Und kurz danach folgt dann der offene Angriff gegen Labeo: *qui Labeo numina mala victimis cruentis atque huiusmodi supplicationibus placari existimat, bona vero ludis et talibus quasi ad laetitiam pertinentibus rebus.* Zu diesem Satz des Labeo — wenigstens zu seiner ersten Hälfte — findet sich, wie wiederum Cumont richtig gesehen hat, eine Parallele in der bei Porphyrius resp. seiner Quelle ausführlich entwickelten Theorie, daß alle blutigen Opfer den Dämonen und nicht den Göttern[2] dargebracht würden, und daß die Götter nicht durch ἔμψυχα (Opferung lebender Wesen) geehrt werden dürften.[3]

---

[1] Neben der Entgegensetzung der *dei boni et mali* findet sich bei Labeo der Terminus *dei laevi* (Arnobius IV 5, VII 19). Man hat hier wohl mit Recht (Kahl *Philologus*, Supplement V 783) einen Anklang an etruskische Theorien gefunden. — Es ist sehr wohl möglich, daß sich Etruskisches und Orientalisches hier begegnete (vgl. die bei Arnobius als Autoritäten angerufenen Magi oben S. 135).

[2] Freilich ist hier nun wieder ein Unterschied zwischen Göttern und Dämonen gemacht. Doch vgl. dazu Augustin *de civ.* IX 1: *Sed illi* (doch wohl Labeo), *qui deos quosdam bonos, quosdam malos esse dixerunt, daemones quoque appellaverunt nomine deorum, quamquam et deos, sed rarius, nomine daemonum.*

[3] R. Heinze *Xenokrates* 121 hält es freilich für ausgemacht, daß in der betreffenden Quelle die Zuspitzung des Ganzen auf die Empfehlung unblutiger Opfer erst von Porphyrius herrühre. Diese These dürfte durch Cumont stark erschüttert sein. Cumont sucht die Ausführungen des Porphyrius mit der Tatsache in Verbindung zu bringen, daß die mazdäische

So postuliert denn Cumont für diese spezifisch orientalisch anmutende Dämonologie bei den „Platonikern“ des Porphyrius, Cornelius Labeo, Arnobius, Iamblichus eine gemeinsame Quelle eranischen Charakters und vermutet als diese Quelle eine unter dem Namen des Magiers Ostanes seit dem 2. Jahrhundert unserer Zeitrechnung nachweisbare Schrift.[1]

Ich möchte diese Kombinationen in dem vorliegenden Aufsatz noch weiter verstärken, einmal durch eine Auseinandersetzung mit anderen Urteilen, die über des Porphyrius Quelle und namentlich über Cornelius Labeo im Umlauf sind (I), dann aber durch Beibringung neuen und, wie ich glaube, entscheidenden Materials (II). Über den Magier Ostanes und die Herkunft des Begriffes *ἄγγελος* handelt ein Anhang (III).

I

Auf die dämonologischen Anschauungen des Porphyrius oder seiner Quelle in *de abstinentia* II 36—43 ist man natürlich seit langem aufmerksam geworden. R. Heinze hat sich in seinen grundlegenden Untersuchungen über Xenokrates auch über die Dämonenlehre des Porphyrius geäußert.[2] Zu sehr beschäftigt mit der Suche nach den Spuren des Xenokrates hat er sich bei dem eigentümlichen ungriechischen Dualismus der hier vorgetragenen Anschauungen wenig aufgehalten, obwohl er zugibt, daß etwaiges altplatonisches Gut nur unter der Hülle zweifacher Bearbeitung hindurchschimmere (S. 122). — Stärker hat Pohlenz[3] das Fremdartige jener Ausführungen gegenüber

Religion allmählich von blutigen zu unblutigen Opfern übergegangen sei, und denkt an Einflüsse des Mithraskultus.

[1] So behielte Plutarch doch vielleicht zu einem Teile wenigstens Recht, wenn er den Kleombrotos a. a. O. c. 10 p. 415 A sagen läßt: *εἴτε μάγων τῶν περὶ Ζοροάστρην ὁ λόγος οὗτός ἐστιν, εἴτε Θρᾴκιος ἀπ᾽ Ὀρφέως* (Orphische Vermittlung ist ja nicht ausgeschlossen) *εἴτ᾽ Αἰγύπτιος ἢ Φρύγιος*.

[2] *Xenokrates* 1892, S. 119 ff.

[3] *Vom Zorn Gottes*, Forschungen zur Rel. u. Lit. d. A. u. N. Test. XII 1909, S. 144 ff.

aller griechischen Dämonologie empfunden. Er rechnet aber nur mit christlichen Einflüssen und behandelt die Anschauungen des Porphyrius unter der Überschrift: Einwirkung der christlichen Anschauungen auf die Heiden (S. 143 ff.). Zeller schließt hauptsächlich auf jüdischen Einfluß[1] (einmal auch auf jüdisch-christliches Dogma, 729, 1). Aber er verweist auch auf die persische Religionswelt: „Nach dem Vorgang der Perser und Inder faßt er die bösen Dämonen unter einem Oberhaupt zusammen." — In seiner Untersuchung der Dämonologie des Cornelius Labeo und deren Verhältnis zu der des Porphyrius erwägt Kahl[2] einen möglichen Einfluß eranischer Religionsanschauungen unter Hinweis auf Plutarchs berühmte Darlegung (*de Iside Os.* 46), geht dann aber über dies Problem mit den Worten hinweg: „Näher auf die iranische Religion einzugehen, liegt für uns keine Veranlassung vor."

An das alles soll nur nebenbei erinnert werden. Tatsächlich bedroht aber wird Cumonts Annahme von einer gemeinsamen für das Fragment bei Porphyrius und für Arnobius-Labeo anzunehmenden (eranischen) Quelle durch die neueren Labeo-Forschungen von Kahl[2] und Niggetiet.[3] Kahl sowohl wie Niggetiet sind nämlich der Meinung, Cornelius Labeo sei in den von ihm entwickelten und hier in Betracht kommenden Anschauungen von den Neuplatonikern, vor allem von Porphyrius selbst (nach Niggetiet sogar teilweise unter Vermittlung von Iamblichus) abhängig. Wäre das richtig, so fiele eine Hauptstütze der Kombinationen Cumonts. Man wäre dann vielleicht auch versucht, auf den Quellencharakter von *de abstinentia* II 36—43 kein allzu großes Gewicht zu legen. Wir hätten dann im Grunde nur neuplatonische Zeugnisse und neuplatonisches Milieu. Und wenn natürlich damit auch die Vermutung der

---

[1] *Philosophie der Griechen*[4] III 2, S. 728 f.

[2] W. Kahl *Cornelius Labeo*, Philologus Supplement V 719 ff. (namentlich 780).

[3] F. Niggetiet *de Cornelio Labeone*, Dissert. Münster 1908.

Abhängigkeit der Neuplatoniker von orientalischen Ideen nicht hinfällig würde, so wäre doch diese Differenz nicht bedeutungslos für den Zeitansatz jenes Einströmens orientalischer Ideen.

Nun muß aber gegenüber der von Kahl und viel bestimmter noch von Niggetiet behaupteten These der Einwand erhoben werden, daß ein stringenter Beweis für diese überhaupt nicht erbracht ist.[1]

---

[1] Die obigen Ausführungen waren seit längerer Zeit niedergeschrieben, als ich durch den Herrn Herausgeber des Archivs R. Wünsch auf die vortreffliche Arbeit von Benno Böhm *De Cornelii Labeonis aetate*, Dissertation Königsberg 1913, aufmerksam gemacht wurde. Ich bin der Meinung, daß Böhm die Frage endgültig erledigt hat und zwar vor allem durch den breit angelegten Beweis, daß sich sämtliche Theologumena des Cornelius Labeo aus dem Milieu der späteren Stoa (seit Posidonius) begreifen lassen, dagegen dem Neuplatonismus gegenüber starke Differenzen zeigen. Da so die Möglichkeit bewiesen ist, daß Labeo bereits in das erste nachchristliche Jahrhundert gehören könnte, legt Böhm (p. 66) mit Recht den Finger auf die Tatsache, daß in einem längst als solchem anerkannten Auszug aus Sueton (*de anno Romanorum*, bei Macrobius *Sat.* I 12—16) Cornelius Labeo zitiert wird (I 16, 26). Alle die Kombinationen, mit denen die Forscher diesen Tatbestand bisher zu erklären suchten, erledigen sich jetzt durch die einfache Annahme, daß Cornelius Labeo von Sueton tatsächlich zitiert ist. Und das ergibt als *terminus ad quem* für die Zeit Labeos etwa das Jahr 126! — Nur in einem Punkt differiere ich von der Untersuchung Böhms. Ich glaube nach wie vor, daß Niggetiet darin recht hat, daß er in den Gegnern resp. dem Gegner des Arnobius in dessen zweitem Buch den Labeo annimmt. Böhm stützt sich bei der Ablehnung dieser These (p. 62) auf die Charakterisierung „der“ Gegner II 13: *vos vos appello, qui Mercurium, qui Platonem Pythagoramque sectamini, vosque ceteros, qui estis unius mentis et per easdem vias placitorum inceditis unitate.* Er ist der Ansicht, daß mit diesen Wendungen nicht ein einzelner, sondern eine ganze Schule gemeint sei. Aber es ist doch beachtenswert, daß Arnobius den Labeo auch in den von Böhm anerkannten Zitaten im Plural einführt (III 29 *quidam prodidere;* III 32 *alii pronuntiant;* III 34 *non indocti apud vos viri*). Ich kann nicht finden, daß die oben zitierte Art der Einführung davon sich wesentlich unterscheidet, nur daß wir hier erfahren, daß „Labeo“ sich auf Merkur, Plato, Pythagoras berief, und daß im zweiten Absatz ganz allgemein von solchen die Rede ist, die mit ihm einverstanden sind (Labeo wird als beliebter Schriftsteller vielfach zitiert sein). Die Berufung auf

Niggetiet sieht freilich nach den Ausführungen Kahls, der diese Frage übrigens mehr nebenbei behandelt, die These bereits als entschieden an. Fragen wir, worauf er seine Anschauungen vor allem stützt, so verweist er uns auf Kahls Ausführungen über die Verwandtschaft der Dämonologie bei Labeo und Porphyrius. Er stellt diesen Punkt in seinem Abschnitt *Arnobii Porphyriique praecepta inter se comparantur* allem anderen voran (p. 25ff.) und verweilt selbst bei ihm in längeren Ausführungen.

Dabei wird aber von Niggetiet und Kahl übersehen, daß Porphyrius sich eben für den ganzen Abschnitt *de abstinentia* II 36—43 ausdrücklich auf eine ihm vorliegende Quelle beruft, daß also hier die Übereinstimmung Labeos auch nicht das geringste für dessen Abhängigkeit von Porphyrius und dem Neuplatonismus beweisen kann.

Plato und Pythagoras und die allerdings unstoischen Anschauungen, die im zweiten Buch des Arnobius vorgetragen werden, sind kein Grund, die Annahme, daß auch hier, wie im dritten, vierten und siebenten Buch, Arnobius aus Labeo schöpfe, zu erschüttern. So sehr auch Böhm darin Recht zu geben ist, daß Labeo überall mit den Mitteln der späteren Stoa arbeitet, so braucht jener deshalb noch lange kein orthodoxer Stoiker zu sein. Was Böhm selbst über die, übrigens schwerlich aus der Stoa (p. 48) ableitbare, Dämonologie des Labeo ausführt (vgl. p. 49: *tali modo magna quidem discrepantia sententiarum Labeonis oritur!*), spricht schon allein deutlich dagegen. Einem „Stoiker“, als dessen Autorität an mehreren Stellen der Neupythagoreer Nigidius Figulus auftritt (Böhm p. 30. 47. 59, vgl. oben *qui Platonem Pythagoramque sectamini*) sind allerlei Seitensprünge zuzutrauen. (Über die von Böhm p. 64 besprochene Stelle Arnob. II 62 s. u. S. 146.) So bin ich an diesem Punkt vorläufig nicht überzeugt. Deshalb habe ich mich denn auch entschlossen, die obigen Ausführungen, die mir zunächst durch Böhms Arbeiten erledigt erschienen, stehen zu lassen, einmal weil mir die beiderseitige Übereinstimmung des Urteils, das auf ganz verschiedenen Wegen gewonnen wurde, nicht unwesentlich erscheint, dann aber auch, weil ich den Nachweis für nützlich halte, daß Böhms Hauptthese vom Alter des Labeo auch dann nicht erschüttert wird, wenn wir in „den“ Gegnern des zweiten Buches den Arnobius Labeo sehen. — Den Nachweis aber, daß Cornelius Labeo etwa in das Ende des ersten christlichen Jahrhunderts gehört, halte ich für eines der wichtigsten Daten für die Geschichte des hellenistischen Synkretismus.

Daneben verweist Kahl (vgl. S. 782) zur Erhärtung seiner These noch auf mancherlei Übereinstimmungen in der theokrastischen Theologie und in der Art und Weise der allegorischen Göttererklärung zwischen Labeo und den Neuplatonikern. Aber eine wirkliche Abhängigkeit des Labeo von Porphyrius behauptet er doch erst auf Grund der Übereinstimmungen in der Dämonologie. Und er tut recht daran. Denn jene anderen Berührungen sind so vage und liegen auf Gebieten, auf denen seit langem schon eine so weitverzweigte Tradition herrscht, daß sie an und für sich nichts beweisen.

Niggetiet kommt auch seinerseits darauf nicht wieder zurück. Er sucht vielmehr die These der Abhängigkeit Labeos von Porphyrius durch einen neuen Beweis zu stützen. Er hatte im Vorhergehenden, wie mir scheint, mit gutem Glück bewiesen, daß Arnobius sich in dem zweiten Buch seines Werkes (c. 13—62) nur mit einem Gegner beschäftige, und daß dieser Gegner eben Cornelius Labeo sei. Niggetiet macht ferner von dem Nachweis Krolls[1] Gebrauch, daß von diesem Gegner im zweiten Buche des Arnobius (also von Labeo) die Oracula Chaldaica benutzt seien. Dieser Beweis scheint mir wenigstens für die für uns hier in Betracht kommende Stelle zuzutreffen. Sie lautet (Arnobius II 25): *Haecine est anima docta illa, quam dicitis, immortalis, perfecta, divina, post deum principem rerum et post mentes geminas locum optinens quartum et affluens ex crateribus vivis.* Daran, daß hier eine Lehre der Oracula Chaldaica weitergegeben wird, kann allerdings kaum gezweifelt werden. Nun aber stützt sich Niggetiet weiter auf den von Kroll versuchten Nachweis, daß die Lehre von dem doppelten Nus des höchsten Gottes und damit der ersten göttlichen Trias von den Neuplatonikern und vor allem von Porphyrius erst in das System der Oracula Chaldaica eingetragen sei. Labeo verrate also bei Arnobius durch seinen Hinweis auf die *geminae mentes*

[1] Gu. Kroll *De oraculis chaldaicis.* Breslauer Philol. Abhandl. VII 1, 1894 p. 60 und p. 28.

seine Abhängigkeit von einer falschen Auffassung der Oracula seitens der Neuplatoniker, speziell des Porphyrius. Das wäre nun freilich ein vollgültiger Beweis — wenn eine Bedingung zuträfe: daß nämlich die Behauptung Krolls, des um die Oracula Chaldaica so verdienten Forschers, wirklich stichhaltig wäre. Ich glaube nämlich nicht, daß es Kroll gelungen ist, seine These hier wahrscheinlich zu machen. Er muß wesentlich aus diesem Grunde ein ausdrückliches Zitat aus den Oracula (Proclus *in Timaeum* 158a), in welchem es von der Weltseele (Hekate) heißt: *μετὰ δὴ πατρικὰς διανοίας | ψυχὴ ἐγὼ ναίω* — für unecht oder der Unechtheit verdächtig erklären (p. 28). Wenn er ferner meint (p. 14 u. 6), aus Augustins Anführung aus Porphyrius hinsichtlich dieses Punktes schließen zu können[1], daß schon für Porphyrius selbst die Anschauung der Oracula an diesem Punkt große Schwierigkeiten bereitet hätten (*id iam Porphyrio summas peperisse videtur difficultates, quas ne nos quidem tollimus)*, so spricht das eher gegen als für seine Annahme, daß jene „Umdeutung" der Oracula erst durch Porphyrius oder dessen unmittelbare neuplatonische Vorgänger hineingetragen sei.

Aber wie dem sein möge: die Oracula erwähnen m. E. auch an anderer Stelle ausdrücklich einen *δεύτερος νοῦς*: *πάντα γὰρ ἐξετέλεσσε πατὴρ καὶ νῷ παρέδωκε | δευτέρῳ* (Psellus 1140c, Kroll p. 14). An einer dritten Stelle ist von einem Nus des Nus die Rede: *νοῦ γὰρ νοῦς ἐστιν ὁ κόσμου | τεχνίτης πυρίου* (Proclus *in Tim.* 157a, Kroll p. 13). Auch wird von einer

[1] Augustin *de civitate Dei* X 23 spricht hier von der Lehre des Porphyrius auf Grund der Oracula: *Quae autem dicat esse principia, tamquam Platonicus, novimus. Dicit enim Deum Patrem et Deum Filium, quem Graece appellat paternum intellectum vel paternam mentem; de Spiritu autem sancto aut nihil aut non aperte aliquid dicit, quamvis quem alium dicat horum medium non intellego.* Folgt der Hinweis Augustins darauf, daß mit diesem *medius (intellectus)* die in Plotins' System an dritter Stelle stehende Weltseele nicht gemeint sein könne. Auch Augustin hebt also hervor, daß die Lehre, die Porphyrius hier vorträgt, sich mit dem System des Meisters nicht deckt.

Dyas, die bei dem höchsten Gott befindlich ist, geredet: *δυὰς παρὰ τῷδε κάθηται* (p. 14). Kroll, der natürlich selbst alle diese Stellen überschaut und zusammenträgt, ist dennoch der Meinung, daß es sich nicht um drei Größen: *πατήρ*, *νοῦς*, *δεύτερος νοῦς* handle, sondern nur um zwei, insofern der *πατήρ* zugleich der *νοῦς* sei, deshalb auch *νοῦς πατρικός* genannt werde und von ihm nur der *δεύτερος νοῦς* zu unterscheiden sei. Aber Kroll bleibt uns eigentlich die Gründe für seine Annahme schuldig. Was er p. 14 an Gründen für die Identität von *πατήρ* und (dem ersten) *νοῦς* beibringt, das sind moderne Reflexionen, vor allem der Satz, daß der Nus mit dem Vater identisch sein müsse, weil er in den meisten Fragmenten *summi dei partes agit.*[1] Auf Grund solcher Reflexionen aber über ein Werk zu urteilen, das wir nur in Fragmenten kennen, gegenüber dem einstimmigen Urteil der Neuplatoniker, die es vollständig lasen, bleibt im höchsten Grade bedenklich. Es spricht vielmehr so gut wie alles dafür, daß die Neuplatoniker, vor allem Porphyrius, die Oracula an diesem Punkte richtig verstanden haben.[2]

[1] In dem Zitat Psellus 1144a: *ὁ πατὴρ ἑαυτὸν ἥρπασεν | οὐδ' ἐν ἑῇ δυνάμει νοερᾷ κλείσας ἴδιον πῦρ* (Kroll p. 12), das ich hier als eine immerhin erwägenswerte und interessante Parallele zum Neuen Testament (Phil. 2, 6ff.) noch anführe, wird die *δύναμις νοερά*, wie es der Anonymus Taurinensis IX 1 will (also doch gegen Kroll) auf den ersten Nus zu beziehen sein, so daß dann hier eine deutliche Scheidung zwischen *πατήρ* und erstem *νοῦς* ausgesprochen wäre. — Wenn es in den Oracula an anderem Ort ausdrücklich heißt: *ἡ μὲν γὰρ δύναμις* (erster Nus) *σὺν ἐκείνῳ, νοῦς* (d. h. *δεύτερος νοῦς*) *δ' ἀπ' ἐκείνου*, so darf man nicht mit Kroll p. 13 künstlich reflektieren: *ergo potestas ipsius patris est neque ut alter deus ab eo separanda.* — Es handelt sich vielmehr deutlich um zwei Hypostasen des höchsten Gottes, die in verschiedenem Grade der Annäherung zu ihm stehen.

[2] Zu meiner Freude kommt Cumont in einem ganz anderen Zusammenhang (*La cosmogonie Manichéenne* 1908 p. 34) zu demselben Schluß, daß Kroll in seinem Mißtrauen gegen die neuplatonische Berichterstattung zu weit gegangen sei. Er ist geneigt, die gesamte Lehre von der göttlichen Hebdomas, die Kroll den Orakeln abstreitet, diesen wieder zuzusprechen.

Ist dem aber so, so fällt die ganze Schlußfolgerung Niggetiets über den Haufen. Ja wir finden sogar in der ausdrücklichen Anerkennung der *mentes geminae* in den Oracula bei Cornelius Labeo jetzt einen Beweis für die Richtigkeit unserer gegen die Rekonstruktion der Oracula von seiten Krolls an diesem Punkte erhobenen Bedenken. Ein unabhängiger Zeuge tritt nunmehr in Labeo den Neuplatonikern zur Seite und bestätigt ihre Auffassung.[1]

Denn noch weniger ist es Niggetiet gelungen, auf dem Gebiet der eschatologischen Ausführungen Labeos irgendwelche durchschlagende Gründe für seine Abhängigkeit speziell von den Lehren des Porphyrius beizubringen. Was er hier, gestützt auf Mitteilungen Augustins, über eine Ermäßigung der Lehre von der Seelenwanderung bei Porphyrius und über von hier aus sich ergebende Möglichkeiten der Verwandtschaft zwischen dem Gegner im zweiten Buch des Arnobius (Labeo) und Porphyrius beibringt, muß er selbst in der Anmerkung (p. 31, 1 in Anlaß der Untersuchungen Maus, Religionsphilosophie Kaiser Julians S. 9f.) als gänzlich unsicher hinstellen. Und was übrig bleibt, sind Berührungen und Parallelen allgemeinster Art, welche bei den vielfach verschlungenen eschatologischen Traditionen unserer Zeit gar keine Beweiskraft haben.

Es wird also mit dem von Niggetiet so lebhaft bekämpften (cf. p. 35) Urteil von Buresch sein Bewenden haben[2]: „Ein Beweis für die Ansetzung der Schriftstellerei Labeos zwischen 260 und 295 ist von Kahl ... keineswegs erbracht worden,

---

[1] Durch Böhms Nachweis des Alters des Cornelius Labeo (*terminus ad quem* 126) erhöht sich die Wichtigkeit dieser ganzen Frage. Ist Cornelius Labeo von den Oracula Chaldaica wirklich abhängig, so reichen diese in das erste christliche Jahrhundert. Ich sehe vorderhand keinen erheblichen Grund gegen die Möglichkeit dieser Umdatierung. Kroll hat die Oracula richtig in die Umgebung der christlichen Gnosis und der hermetischen Literatur eingestellt (p. 70). Aber das hindert jene frühere Datierung nicht. Denn die Bewegung der „Gnosis" ist eben älter, als man früher annahm.

[2] *Klaros,* Leipzig 1894 S. 44, 128.

denn diese Ansetzung fußt in der Tat auf nichts weiter als auf der mehr denn fragwürdigen Annahme von Beziehungen zum Neuplatonismus."

Daß mit alledem auch die Vermutungen Niggetiets über eine Abhängigkeit des Cornelius Labeo gar von Iamblichus und die weitere Annahme, daß für die wichtigen Ausführungen des Macrobius, *Saturnal.* I 17—23, Labeo der Mittelsmann zwischen Iamblichus und Macrobius gewesen sei — hinfällig werden, braucht in diesem Zusammenhang nicht weiter ausgeführt zu werden. Es mag nur noch darauf hingewiesen werden, daß Niggetiet mit der von ihm konstruierten Reihenfolge: Porphyrius, Iamblichus, Cornelius Labeo, Arnobius auch mit der Chronologie zum mindesten einigermaßen ins Gedränge kommen muß, wenn wir bedenken, daß Iamblichus zur Zeit Konstantins[1] lebte und des Arnobius Schüler Lactanz schon um das Jahr 330 starb.

Der „Gegner" des Arnobius, sei es Cornelius Labeo, sei es ein anderer, ist demnach kein Neuplatoniker oder auch ein von dem Einfluß der neuplatonischen Schule berührter Literat. Für den, der weiter nach den Quellen für die Ausführungen, die Arnobius in seinem zweiten Buch voraussetzt, suchen möchte, geben übrigens gleich die Einleitungsworte, mit denen Arnobius die Auseinandersetzung mit seinem Gegner beginnt, einen vortrefflichen Fingerzeig. Er beginnt (II 13): *vos vos appello, qui Mercurium, Platonem Pythagoramque sectamini, vosque ceteros, qui estis unius mentis et per easdem vias placitorum inceditis unitate.* Es scheint mir außerordentlich wahrscheinlich, daß der Gegner des Arnobius sich auf hermetische Schriften irgendwelcher Art berufen und deren Ausführung weitergegeben habe. Damit würde es vortrefflich stimmen, daß der charakteristischste und hervorstechendste Zug der von Arnobius bekämpften Seelenlehre und Eschatologie, die Annahme,

[1] Zeller *Gesch. d. griech. Philosoph.*[4] III 2, 737 setzt seinen Tod um 330 an.

daß die Seelen bei ihrer Herabkunft in diese Welt aus den einzelnen Planetensphären ihre bösen Eigenschaften auf die Welt hinabbringen[1], zu den Grundlehren der markantesten Partien des uns bekannten *Corpus Hermeticum*[2] gehören.

Es bedarf aber auch dieser Punkt noch einer etwas weiteren Ausführung. Man ist nämlich seit langem auf die auffälligen Parallelen aufmerksam geworden, welche zwischen den eben genannten Stellen des Arnobius und den Ausführungen des Vergilscholiasten Servius (namentlich zum VI. Buch v. 127,

---

[1] Vgl. Arnobius II 16: *at dum ad corpora labimur et properamus humana, ex mundanis circulis secuntur nos causae, quibus mali simus et pessimi, cupiditatibus et iracundia ferveamus;* II 28: *quo sint ordine a deo patre discretae (*sc. *animae), ad infima haec mundi quanam ratione pervenerint, quas ex quibus circulis qualitates, dum in haec loca labuntur, attraxerint.* Dem würden dann die Stellen II 15, 62 entsprechen, die vom Aufstieg der Seelen handeln. Bei dieser Gelegenheit möchte ich noch kurz auf die Ausführungen Böhms (a. a. O. p. 64 f.) über II 62 hinweisen. Es handelt sich hier um drei Sätze, die man bisher auf Labeo zurückführte. Der dritte dieser Sätze (die etrurische Lehre von der Verwandlung der Seelen in Götter durch Darbringung von Opfern) ist anerkannt labeonisch. Der erste Satz (eingeführt durch die Wendung *quod ab sciolis nonnullis et plurimum sibi adrogantibus dicitur* s. o. S. 139) über die Himmelsreise der Seele zur *aula dei* wird von Böhm als möglicherweise labeonisch zugestanden, weil posidonianisch (obwohl doch schon die Erwähnung der *aula dei* über Posidonius hinausgeht). Der mittlere Satz, in welchem mit Berufung auf die Lehre der Magier von Mächten die Rede ist, welche die Seelenreise hindern und deshalb durch Gebete günstig gestimmt werden müssen, erregt sein Bedenken, weil er im Widerspruch mit Satz 1 stehe und schon Beziehungen (wie Böhm richtig erkennt) zur „Gnosis" habe. Ich kann aber nicht nur keinen unlöslichen Widerspruch der beiden Sätze erkennen, sondern empfinde auch innerhalb des ersten Satzes die Worte *deo esse se gnatos nec fati obnoxios legibus* als spezifisch gnostisch (Kroll S. 60 zieht ganz mit Recht die Oracula Chaldaica heran). Außerdem erinnert die Erwähnung der *magi* an die oben zitierte Stelle Arnob. IV 12 mit der Erwähnung der *antithei*, die dem Labeo durchaus zuzutrauen war. Das alles gehört in das Milieu hinein, das durch die Namen Hermes (Merkur), Plato, Pythagoras (Nigidius Figulus) umschrieben ist.

[2] Vgl. Kap. 1 (Poimandres) § 24—26, Kap. 13 (Prophetenweihe) § 7—12.

439, 713 f. u. ö., vgl. auch zum XI. Buch v. 51) und in Macrobius' Kommentar *in Somnium Scipionis* (namentlich I 11 u. 12)[1] sich finden. Indem man aber regelmäßig die Parallelen im Corpus Hermeticum übersah, ist man bei der Nachforschung der gemeinsamen Quelle jener drei Autoren und ihrer Eigenart auf Irrwege geraten. So wollte bekanntlich seinerzeit Schmekel[2] sämtliche in Betracht kommende Ausführungen, namentlich bei Arnobius und Servius, auf Varro und damit indirekt auf Posidonius zurückführen. Diese These Schmekels ist mittlerweile von den verschiedensten Seiten her zurückgewiesen. Und man ist jetzt wohl mit gutem Recht geneigt, die betreffenden Ausführungen aus Cornelius Labeo abzuleiten. Namentlich Niggetiet hat mit durchschlagenden Gründen die Vermutungen Schmekels widerlegt und als gemeinsame Quelle Cornelius Labeo wahrscheinlich gemacht. Aber viel zu rasch vermutet nun wiederum Niggetiet die Abhängigkeit Labeos von neuplatonischen Spekulationen auch in diesem Punkte. *Immo hic de nullo nisi Porphyrio et eius discipulis cogitari licet* (p. 78). — Aber die Behauptung Niggetiets: *sed hoc loco illi circuli significantur, quos philosophorum Graecorum primum Porphyrium docuisse constat,* entbehrt jeglicher Begründung, man müßte denn das Wort „*Philosoph*" außerordentlich pressen und einengen. Sie erledigt sich durch den einfachen Hinweis auf das Corpus Hermeticum (Traktat I und XIII).[3] Nun könnte ja vielleicht Niggetiet trotz Reitzensteins Arbeiten vielleicht noch die alte These von der Abhängigkeit der hermetischen Schriften von den Neuplatonikern von neuem aufnehmen und aufrecht erhalten. Aber auch das würde ihm in der hier behandelten Frage wenig nützen. Denn ich habe be-

[1] Vgl. die Zusammenstellung der wesentlich in Betracht kommenden Stellen in meinen *Hauptproblemen der Gnosis* S. 361 ff.

[2] *Mittlere Stoa* S. 104 ff.

[3] Ich denke, die Untersuchung über die hermetische Lehre von der Planetenreise der Seele und ihre weitverzweigte Überlieferung noch einmal im Zusammenhang aufzunehmen.

reits in meinen „Hauptproblemen der Gnosis“ S. 365 darauf aufmerksam gemacht, daß sich deutliche Spuren der Lehre von den „Kleidern“, welche die Seele in den Planetensphären erhält, in der Blütezeit der christlichen Gnosis nachweisen lassen.

Ich erinnere hier nur im Vorübergehen an die Lehre von den *προσαρτήματα* und den *πνεύματα . . . προσηρτημένα τῇ λογικῇ ψυχῇ* der Basilidianer (Clemens *Stromat.* II 20, 112), an die Lehre Valentins von den bösen Geistern, welche des Menschen Seele zu einem *δαιμόνων κατοικητήριον* machen (ib. II 20, 114); an das Werk des Sohnes des Basilides *περὶ προσφυοῦς ψυχῆς* (ib. II 20, 113), an die langen Ausführungen in der Pistis Sophia c. 111 und 131—133 über das an die Seele angeheftete *ἀντίμιμον πνεῦμα* und die Rolle, welche die fünf großen Archonten der Heimarmene bei diesem Vorgang spielen, endlich an den Ausspruch des Bardesanes (Ephraem. *Hymn.* 53 p. 553 E) daß der Mensch „eine Seele von den Sieben“ habe. Auch darauf wäre noch in Kürze aufmerksam zu machen, daß die Sekte, aus deren Mitte die Pistis Sophia und die ihr engverwandten koptischen Jeu-Bücher stammten, ein besonderes Sakrament der Beseitigung „der Bosheit der Archonten“ kannte (II Jeu 48f.), resp. ein Mysterium der Auflösung der Siegel und aller Banden des *ἀντίμιμον πνεῦμα*, mit welchen die Archonten es an die Seele gefesselt haben (Pistis Sophia c. 112).

Es kann gar kein Zweifel mehr sein, wir befinden uns mit dieser Phantasie nicht auf dem genuinen Boden des Neuplatonismus, sondern auf dem der Gnosis mit ihren Spekulationen und Kulten, sowohl der christlich beeinflußten, als auch der ursprünglich heidnisch-hellenistischen (Corpus Hermeticum, auch Oracula Chaldaica s. Kroll p. 47. 61).[1]

---

[1] Auch hier zeigt sich wieder die Wichtigkeit der nunmehr gelungenen genaueren Datierung Labeos. Denn wenn Labeo (bei Arnobius) anderseits die Lehre von der Planetenreise der Seele bereits gekannt hat, so ist damit das Zentraldogma der hermetischen Schriften bis in das erste Jahrhundert zurückverfolgt.

So finden wir denn auch bei den Neuplatonikern von Porphyrius an nur mehr oder minder undeutliche Spuren jener uns in den anderen besprochenen Quellen viel plastischer und ausführlicher entgegentretenden Anschauungen. So sagt Porphyrius in der Tat einmal: *ἀποδυτέον ἄρα τοὺς πολλοὺς ἡμῖν χιτῶνας ... γυμνοὶ δὲ καὶ ἀχίτωνες ἐπὶ τὸ στάδιον ἀναβαίνωμεν* (*de abstin.* I 31). Ein anderes Mal wird bei ihm erwähnt: *τοῦ πρώτου βίου ἡ διέξοδος διὰ τῶν ἑπτὰ σφαιρῶν γινομένη* (Stobaeus *Ekl.* II 388).[1] Aber überall bleibt es bei diesen kurzen Andeutungen auf eine augenscheinlich bereits vorliegende und ausgeprägte Lehre, die von ihm nirgends ausführlich entwickelt wird. Paßt doch auch die pessimistische und dualistische Grundanschauung von dem bösen und lasterhaften Charakter der Planetenmächte herzlich schlecht zu dem Geiste und dem System der neuplatonischen Gedankenwelt. Eine der charakteristischsten hier in Betracht kommenden Stellen findet sich allerdings bei (Iamblichus) de myster. VIII 6: *δύο γὰρ ἔχει ψυχάς, ὡς ταῦτά φησι τὰ γράμματα, ὁ ἄνθρωπος, καὶ ἡ μέν ἐστιν ἀπὸ τοῦ πρώτου νοητοῦ ... ἡ δὲ ἐνδιδομένη ἐκ τῆς τῶν οὐρανίων περιφορᾶς, εἰς ἣν ἐπεισέρπει* (!) *ἡ θεοπτικὴ ψυχή· τούτων δὴ οὕτως ἐχόντων ἡ μὲν ἀπὸ τῶν κόσμων εἰς ἡμᾶς καθήκουσα ψυχὴ ταῖς περιόδοις συνακολουθεῖ τῶν κόσμων. ἡ δὲ ἀπὸ τοῦ νοητοῦ παροῦσα τῆς γενεσιουργοῦ κυκλήσεως ὑπερέχει, καὶ κατ' αὐτὴν ... γίνεται ... ἡ πρὸς τοὺς νοητοὺς θεοὺς ἄνοδος.* Aber gerade diese Stelle gibt sich nach dem Anfang als Zitat oder Referat, und ausdrücklich wird uns die Herkunft desselben angegeben: *ἀπὸ τῶν Ἑρμαικῶν νοημάτων.* Iamblichus zitiert hier die Weisheit des Bitys (vgl. VIII 5), des Hermeneuten und „Propheten" hermetischer Weisheit.[2]

[1] Vgl. Zeller *Philos. d. Griechen*[4] III 2 S. 714 f. — Über die mit obigem verwandte Anschauung von dem *πνεῦμα* als dem niedrigen Seelenelement, die sich bei Porphyrius findet (s. o. die Parallele bei Arnobius), kann ebenfalls nur in größerem Zusammenhang gehandelt werden. Auch sie ist hermetischen Ursprungs.

[2] Vgl. Reitzenstein *Poimandres* S. 107 ff.

Wir haben hier überall nicht neuplatonisches, sondern älteres hermetisches Gut. Und aus diesem Milieu, nicht aus Porphyrius-Iamblichus, ist Arnobius-Labeo zu erklären. Und wenn wir bei unseren Gewährsmännern nun noch daneben als Autorität Pythagoras[1] angeführt finden, so bestätigt das nur unser Urteil: Hermetismus und Neupythagoreismus gehören eng zusammen. Beide aber liegen zeitlich weit vor dem Neuplatonismus.

II

Es hat sich uns herausgestellt, daß die zwei Hauptquellen, auf die Cumont bei seiner Untersuchung verwies, Arnobius (Cornelius Labeo) und Porphyrius tatsächlich voneinander unabhängig sind. Es hat sich weiter herausgestellt, daß wir es auf dem ganzen einschlägigen Gebiet nicht mit späten Spezialmeinungen der neuplatonischen Schule zu tun haben, sondern mit weitverbreiteten populären Anschauungen, die ihre Wurzeln in der großen „gnostischen“ Bewegung haben und deshalb auch mit ihrer Genesis zum mindesten in das erste christliche Jahrhundert zurückreichen.[2] — Von vornherein ist damit ein starker Einschlag orientalischer Religionsvorstellungen auf dem in Betracht kommenden Gebiet wahrscheinlich geworden.

Und so nehmen wir die Frage nach der Herkunft der Dämonologie in dem Abschnitt Porphyrius *de abstinentia* II 37—43 und der parallelen Überlieferung bei Arnobius-Labeo usw. wieder auf und wollen versuchen, Cumonts Position durch neue und entscheidende Beweise zu verstärken. Aber vielleicht drängt sich zunächst noch ein Bedenken gegen Cumonts An-

---

[1] Arnobius II 13: *Mercurius Plato Pythagoras.* Macrobius, *Somnium Scipionis* I 11: *qui primum Pythagoram et qui postea Platonem secuti sunt.* Vgl. das schon oben über Nigidius Figulus als Autorität des Labeo Bemerkte.

[2] Ich weise in diesem Zusammenhang noch einmal darauf hin, wie wichtig in diesem Zusammenhang die Datierung Labeos etwa in das erste nachchristliche Jahrhundert, wie sie Böhm gelungen ist, zu werden verspricht.

nahme von der Herkunft dieser Anschauungen aus dem Gebiet eranischer Religionsvorstellungen auf. Könnte man nicht versucht sein, diese Vorstellungen aus einer Beeinflussung durch jüdische Dämonologie oder durch christlichen Dualismus abzuleiten, wie das in der Tat von seiten einiger Forscher (s. o. S. 138) geschehen ist? Doch sprechen apriorische Erwägungen gegen diese Annahme zugunsten Cumonts. Denn einmal läßt sich darauf hinweisen, daß hier ein Dualismus vorliegt, wie er auch innerhalb des Judentums wie des Christentums ziemlich unerhört wäre. Die Dämonen und ihr Oberhaupt (die *προεστῶσα δύναμις*) treten nicht als gefallene Wesen, sondern geradezu als Rivalen der höchsten Gottheit und der guten Götter auf: *βούλονται γὰρ εἶναι θεοὶ καὶ ἡ προεστῶσα αὐτῶν δύναμις δοκεῖν θεὸς εἶναι ὁ μέγιστος* (s. o. S. 135). Auch ist der von Cumont mehrfach nachgewiesene Ausdruck *ἀντίθεος*, *ἀντίθεοι* auf jüdisch-christlichem Religionsgebiet beinahe unerhört. Er findet sich auf rein christlichem Gebiet, so weit mir bekannt, nur noch bei dem Schüler des Arnobius, Lactantius (*Inst. div.* II 9, 13).[1]

Auch ist ein Einfluß des Judentums auf ein weitverzweigtes Überlieferungsgebiet hellenistischer Frömmigkeit nicht sehr wahrscheinlich. Wahrscheinlicher ist es von vornherein, daß dieser Einfluß von einem Volk, das eine dominierende Rolle in der Weltgeschichte spielte, und von dessen Religion ausgegangen sei, als von dem so viel weniger bedeutenden Judentum in Palästina. Denn das Diasporajudentum kommt hier kaum in Betracht, da in seiner Literatur, soweit wir sehen, die Lehre vom Teufel und die dualistische Theologie kaum eine Rolle spielte. Jene Lehre wurde vielmehr im palästinensischen Judentum entwickelt, in einer Literatur, die vielfach den Charakter des Winkelsektentums deutlich zeigt, und von der man schwerlich annehmen darf, daß sie international wirksam geworden sei.

[1] Cumont *Oriental. Relig.* 307 Anm. 36.

Es bleibt, soweit diese nicht schon durch die oben vorgetragenen Bedenken wesentlich erschüttert ist, die Annahme einer Beeinflussung von seiten des Christentums. Hier aber erheben sich noch Bedenken chronologischer Art. Denn die vorhergehende Untersuchung hat uns bereits klar gemacht, daß es sich hier nicht um reine neuplatonische Spekulationen handelt, bei denen eine solche Annahme möglich wäre, daß vielmehr die Übereinstimmung von Porphyrius resp. seinen Platonikern einerseits und Arnobius, Cornelius Labeo andererseits auf eine ältere Überlieferung (hermetische Tradition) zurückweist, die wir uns im allgemeinen noch als frei von christlicher Beeinflussung zu denken haben.[1]

Wir können aber nunmehr in unserer Frage noch eine Strecke Weges weiterkommen, als Cumont gegangen ist. Es bietet sich uns für unsere Untersuchung ein neuer Zeuge für das Alter und die Verbreitung jener Anschauungen, der bisher überhaupt noch nicht berücksichtigt wurde. Es handelt sich hier um ein Stück der pseudoclementinischen Schriften, das in den beiden Hauptzeugen der verschollenen Grundschrift, den Homilien und den Rekognitionen, so gut erhalten ist, daß wir die verlorene Grundschrift oft noch fast wörtlich rekonstruieren können. Ich meine die erste der drei von dem Apostel Petrus in Tripolis gehaltenen Reden, die *Homil.* VIII—IX, *Recognit.* IV[2] vorliegt. Diese enthält abgesehen von der mit dem Ganzen der Schrift zusammenhängenden Einleitung und dem Schluß eine apologetische Rede, die sich in ihrem Gehalt von den übrigen Ausführungen des betreffenden Abschnittes abhebt, auf deren religionsgeschichtlich interessanten Charakter ich bereits

[1] Das gesamte Corpus Hermeticum, das zwar hier und da jüdisch tangiert ist, d. h. den Einfluß der griechischen jüdischen Bibel (Septuaginta) zeigt, ist vollkommen frei von irgendwelchen Spuren christlichen Einflusses.

[2] Vgl. meine Andeutung der Rekonstruktion der gemeinsamen Quelle in der Besprechung von Waitz *Pseudoklementinen*, Götting. Gel. Anz. 1905 S. 427f.

mehrfach hingewiesen habe. Der Inhalt dieser Rede läßt sich sehr kurz umschreiben; sie enthält ebenfalls eine Dämonologie, eine Lehre von der Herkunft und der Entstehung der (bösen) Dämonen, ihrer Geschichte, den Übeln und Verwirrungen, welche die Dämonen über das Menschengeschlecht gebracht haben und noch bringen, und der besten Art ihrer Bekämpfung.

Die clementinische Grundschrift ist m. E. etwa um das Jahr 200 geschrieben.[1] In Homil. VIII—IX, Recognit. IV liegt aber wiederum, wie ich nachgewiesen habe (a. a. O. 443), eine ältere Quelle von spezifisch judenchristlicher Tendenz zugrunde, die starke Verwandtschaft mit den von Waitz[2] für die Grundschrift als Quelle nachgewiesenen *Κηρύγματα Πέτρου* zeigt. Wir haben hier also Ausführungen, die gut um ein Jahrhundert älter sein können als die Schrift des Porphyrius.

Nun sind freilich diese Ausführungen, deren hellenistisch-heidnische Herkunft noch klarer heraustreten wird, uns nur in mehrfacher Überarbeitung jüdischer resp. judenchristlicher und christlicher Redaktoren erhalten. Wir können uns deshalb nicht wundern, wenn hier manches Ursprüngliche verloren gegangen ist, wenn namentlich jener starke Dualismus der Dämonologie des Porphyrius sich hier nicht mehr findet und wir an Stelle dessen die sattsam bekannte jüdisch-christliche Theorie vom Engelfall, der ehelichen Vereinigung der Engel mit den Menschentöchtern, von den Nachkommen dieser Verbindung, den Giganten, ihrer Vernichtung durch die Flut und der Identität der Seelen der in der Flut umgekommenen Giganten mit den Dämonen hören.

Allein an der wesentlichen Verwandtschaft der hier vorgetragenen Theorien mit der Dämonentheorie des Porphyrius

---

[1] Vgl. meine *Rezension* Götting. Gel. Anz. 1905, 434f. Waitz a. a. O. setzt die Grundschrift um einige Dezennien später an. Harnack ist geneigt, mit der Datierung noch weiter hinabzugehen, doch m. E. ohne irgendwelchen zwingenden Grund. [2] *Pseudoklementinen* 78 ff.

kann dennoch kein Zweifel sein, und um diese zunächst einmal herauszustellen, beginne ich sofort mit dem wichtigsten Punkt. Nach des Porphyrius (resp. der Platoniker) Lehre erfreuen sich die Dämonen ganz besonders an blutigen Opfern.[1] Sie wissen sich durch diese Opfer in besonders innige Berührung und Gemeinschaft mit den Opfernden zu versetzen: *οὗτοι οἱ χαίροντες λοιβῇ τε κνίσῃ τε, δι᾽ ὧν αὐτῶν τὸ πνευματικὸν*[2] *καὶ σωματικὸν πιαίνεται. ζῇ γὰρ τοῦτο ἀτμοῖς καὶ ἀναθυμιάσεσιν ... καὶ δυναμοῦται ταῖς ἐκ τῶν αἱμάτων καὶ σαρκῶν κνίσαις.* Und dann folgt die Warnung: *διὸ συνετὸς ἀνὴρ καὶ σώφρων εὐλαβηθήσεται τοιαύταις χρῆσθαι θυσίαις, δι᾽ ὧν ἐπισπάσεται πρὸς ἑαυτὸν τοὺς τοιούτους. σπουδάσει δὲ καθαίρειν τὴν ψυχὴν παντοίως. καθαρᾷ γὰρ ψυχῇ οὐκ ἐπιτίθενται διὰ τὸ αὐτοῖς ἀνόμοιον* II 42 f. Damit ist Porphyrius zu dem Anfang seiner Ausführungen zurückgekehrt, wo er sagte II 36: *οἶδεν δὲ ὁ τῆς εὐσεβείας φροντίζων, ὡς θεοῖς μὲν οὐ θύεται ἔμψυχον οὐδέν, δαίμοσι δὲ ἄλλοις ἤτοι ἀγαθοῖς ἢ καὶ φαύλοις.* Er führt nunmehr in obigem Zusammenhang fort, es möge ja notwendig sein, für die Gemeinschaft der Städte derartige Wesen zu versöhnen (*ἀπομειλίττεσθαι*), den Weisen gehe das nichts an. Jenen liege ja auch am Reichtum und den äußeren Gütern (deren Dasein offenbar von den Dämonen abhängig gedacht wird), der Weise aber solle nichts bitten, was diese zu gewähren vermögen, sondern sich bemühen, Gott durch die Apathie der Seele gleich und jener ganzen niederen Welt unähnlich zu werden. Noch stärker und deutlicher hat sich, offenbar ähnlichen Grundanschauungen folgend, Porphyrius in seiner früheren Schrift *περὶ τῆς ἐκ τῶν λογίων φιλοσοφίας* ausgedrückt (Euseb. Praep. Ev. IV 23,3): *καὶ τὰ σώματα τοίνυν μεστὰ ἀπὸ τούτων. καὶ γὰρ μάλιστα ταῖς ποιαῖς τροφαῖς χαίρουσι. σιτουμένων γὰρ ἡμῶν προσίασι καὶ προσιζάνουσι τῷ σώματι,*

---

[1] S. die Parallele aus Cornelius Labeo oben S. 136.

[2] Hier die niedere Seite des seelischen Wesens der Dämonen.

καὶ διὰ τοῦτο αἱ ἁγνεῖαι, οὐ διὰ τοὺς θεοὺς προηγουμένως, ἀλλ' ἵν' οὗτοι ἀποστῶσι. μάλιστα δὲ αἵματι χαίρουσι καὶ ταῖς ἀκαθαρσίαις, καὶ ἀπολαύουσι τούτων εἰσδύνοντες τοῖς χρωμένοις. Etwas weiterhin heißt es dann: *οἳ καὶ εἰς ἀσήμους φθόγγους καὶ φύσας ἀναγκάζουσι τοὺς ἀνθρώπους ἐμπίπτειν διὰ τῆς συναπολαύσεως τῆς μετ' αὐτῶν γινομένης.*

Zu dem allem findet sich nun in den clementinischen Homilien die genaueste Parallele. Auch hier heißt es, daß die Dämonen die Gelegenheiten der Opfermahlzeiten (resp. auch der gewöhnlichen Mahlzeiten, wie oben bei Porphyrius) benutzen, um sich mit den Teilnehmern an diesen Mahlzeiten in leiblicher Weise zu vereinigen resp. mit den genossenen Speisen in deren Leib zu schlüpfen, IX 9: *οἱ γὰρ δαίμονες διὰ τῆς αὐτοῖς ἀποδοθείσης τροφῆς ἐξουσίαν ἔχοντες ὑπὸ τῶν ὑμετέρων χειρῶν εἰς τὰ ὑμέτερα εἰσκρίνονται σώματα.* IX 15: *ὡς γὰρ οἱ δεινοὶ ὄφεις τοῖς αὐτῶν πνεύμασι τοὺς στρούθους ἐπισπῶνται*[1], *οὕτω καὶ αὐτοὶ τοὺς μεταλαμβάνοντας τῆς αὐτῶν τραπέζης, διά γε τῶν βρωτῶν καὶ ποτῶν ἀνακραθέντες αὐτῶν τῷ νῷ, εἰς τὸ ἴδιον αὐτῶν ἐπισπῶνται βούλημα* (vgl. IX 14 Ende: *καὶ θυσίας ἀπαιτοῦσι καὶ συνεστιᾶσθαι κελεύουσιν, ἵνα αὐτῶν τὰς ψυχὰς συμπίνωσιν*). Ja, die Clementinen entwickeln sogar IX 10 eine ausführliche Theorie, die über das von Porphyrius Angedeutete hinübergeht und doch das Ganze dieser merkwürdigen Phantasie erst verständlich macht. Danach sind diese Dämonen leiblose *πνεύματα*, aber doch mit der Begierde nach leiblichen Genüssen behaftet. Deshalb: *εἰς τὰ ἀνθρώπων εἰσίασιν σώματα, ἵνα ὥσπερ ὑπουργούντων ὀργάνων τυχόντες, ὧν θέλουσιν ἐπιτυχεῖν δυνατοὶ ὦσιν, εἴτε βρωτῶν διὰ τῶν ἀνθρώπου ὀδόντων, εἴτε συνουσίας διὰ τῶν ἐκείνου αἰδοίων.* Daher fährt der Verfasser weiter fort: *πρὸς τὴν τῶν δαιμόνων φυγὴν ἡ ἔνδεια καὶ ἡ νηστεία καὶ ἡ κακουχία*

---

[1] Vgl. Porphyrius oben: *θυσίαις, δι' ὧν ἐπισπάσεται πρὸς ἑαυτὸν τοὺς τοιούτους.*

οἰκειότατόν ἐστι βοήθημα.[1] — Wir hören wiederum fast den Porphyrius sprechen: *καὶ διὰ τοῦτο αἱ ἁγνεῖαι ... ἵν' οὗτοι ἀποστῶσι.*

Man muß sich schon sehr lange umschauen, um irgendwelchen Analoga zu diesen grotesken Phantasien außerhalb der Quelle des Porphyrius und der Pseudoclementinen zu begegnen.[2] Eine annähernd analoge Vorstellung findet sich in der Tat, und wir sind nach allem Vorhergehenden nicht mehr erstaunt, wenn wiederum gerade die hermetischen Schriften diese bieten. In dem 15. Traktat des Corpus, den so viel Altertümliches und Interessantes enthaltenden *ὅροι Ἀσκληπιοῦ*, heißt es § 14: *καὶ ἀνεγείρουσι τὰς ψυχὰς ἡμῶν εἰς αὐτοὺς ἐγκαθήμενοι ἡμῶν νεύροις καὶ μυελοῖς καὶ φλεψὶ καὶ ἀρτηρίαις καὶ αὐτῷ τῷ ἐγκεφάλῳ.* Eigentümlich ist hier dann die Fortsetzung: *τὸ δὲ λογικὸν μέρος τῆς ψυχῆς ἀδέσποτον τῶν δαιμόνων ἕστηκεν ἐπιτήδειον εἰς ὑποδοχὴν τοῦ θεοῦ.* Vor denjenigen, die vom Strahl göttlicher Vernunft erleuchtet seien, verschwänden die Dämonen. Alle übrigen, und das sei die große Mehrzahl, werden von ihnen umgetrieben (*ἄγονται καὶ φέρονται*). Dieser spezifisch dämonologische Dualismus ist in diesem Traktat bei der sonst vorherrschenden optimistisch monistischen Grund-

---

[1] Vgl. noch XI 15: *ἡ γὰρ τοῦ ἐκεῖ αἵματος ἀναθυμίασις καὶ ἡ τῶν οἴνων σπονδὴ καὶ αὐτὰ κορεῖ τὰ ἀκάθαρτα πνεύματα ... προφάσει γὰρ τῶν λεγομένων ἱεροθύτων χαλεπῶν δαιμόνων ἐμπίπλασθε*; ferner VII 3. VIII 19. — Dann die christlichen Apologeten: Tatian *Or.* c. 18: *οἱ νομιζόμενοι θεοὶ τοῖς τινων ἐπιφοιτῶντες μέλεσιν.* Minucius Felix, Octavius c. 27: *irrepentes etiam corporibus.*

[2] Nur kurz mag hier auf einen Zusammenhang hingewiesen werden, der vor allem spezifisch theologisches Interesse hat. Innerhalb dieses Milieus steht bereits Paulus mit seiner Ausführung über das *κοινωνοὺς τῶν δαιμονίων γίνεσθαι* I. Kor. 10, 20. Doch sind seine Ausführungen zu fragmentarisch, um hier als Beweismaterial verwendet werden zu können. — Und so bringt denn z. B. Lietzmann in seinem Kommentar zu der Korintherstelle das Porphyriuszitat bei Eusebius (s. o.) als Parallele, Heitmüller (Art. *Abendmahl*, Rel. in Gesch. u. Gegenw.) sowohl die Porphyriusstelle als auch die Parallelen aus den Clementinen.

anschauung § 3—13 um so auffallender; es scheint, als wenn hier eine ältere Tradition übernommen ist.[1]

Aber von dieser Ausnahme abgesehen bleibt es beachtenswert, daß diesen merkwürdigen Ausführungen in der gesamten hellenistischen Literatur, so weit ich zu sehen vermag, keine weiteren Parallelen zur Seite treten. Und die verwandten Ausführungen gehen überdies noch weiter. So legt Porphyrius c. 40 dar, daß die bösen Geister die Urheber alles Unglücks in der Natur seien (Pest, Erdbeben, Unfruchtbarkeit, Dürre), daß sie aber ihre Urheberschaft künstlich verbergen: *τρέπουσίν τε μετὰ τοῦτο ἐπὶ λιτανείας ἡμᾶς καὶ θυσίας τῶν ἀγαθοεργῶν θεῶν, ὡς ὠργισμένων.* In dieser Weise suchten sie unsere Vorstellungen von den Göttern zu verderben zu ihrem eigenen Vor-

[1] Diese beginnt etwa § 13 mit dem stark an Porphyrius' Quelle erinnernden Satz: *ἀγαθοὶ καὶ κακοὶ ὄντες τὰς φύσεις.* Bei dieser Gelegenheit wäre auch noch auf eine weitere Verwandtschaft zwischen den *ὅροι* des Asclepius und der Quelle des Porphyrius hinzuweisen. Ich meine die enge Beziehung, in welche hier die Dämonen zu den atmosphärischen Vorgängen gesetzt werden, eine Vorstellung, die in der hellenisch-philosophischen Dämonenlehre nicht häufig ist: *ὅροι Ἀσκλ.* § 10: *ἐνθένδε λαχόντες τούτων χώραν τὰ τῶν ἀνθρώπων ἐφορῶσι, τὰ δὲ ὑπὸ τῶν θεῶν ἐπιταττόμενα ἐνεργοῦσι θυέλλαις καὶ καταιγίσι καὶ πρηστῆρσι καὶ μεταβολαῖς πυρὸς καὶ σεισμοῖς, ἔτι δὲ λιμοῖς καὶ πολέμοις ἀμυνόμενοι τὴν ἀσέβειαν* (vgl. § 13, Text nach Reitzenstein *Poimandres* 352). Dazu vgl. Porphyrius II 38 (von den guten Dämonen): (*νομιστέον*) *καὶ ἐπ' ὠφελείᾳ τῶν ἀρχομένων πάντα πραγματεύεσθαι, εἴτε τινῶν ἀφηγοῖντο ζῴων, εἴτε καρπῶν ἀποτεταγμένων εἴτε καὶ τῶν ἕνεκα τούτων, οἷον ὄμβρων, πνευμάτων μετρίων, εὐδίας . . . εὐκρασίας τε ὡρῶν τοῦ ἔτους.* Und II 40 (von den bösen Dämonen): *αὐτοὶ αἴτιοι γενόμενοι τῶν περὶ τὴν γῆν παθημάτων, οἷον λοιμῶν, ἀφοριῶν, σεισμῶν, αὐχμῶν καὶ τῶν ὁμοίων.* — Vgl. Plutarch de Is. Osir. 55 (Schilderung Typhons); Clemens Alexandrinus Eklog. proph. 55. Hermetisches Fragm. bei Stobaeus Eklog. I 474. Parallelen zu der Schilderung der guten Engel bei Porphyrius in eranischer Theologie: Vohumano der Aufseher über das Vieh, Ameretât und Haurvatât Aufseher über die Pflanzen und das Wasser. Ferner sind die jüdischen Vorstellungen (namentlich im Buch der Jubiläen) über die Elementarengel heranzuziehen (Bousset *Religion d. Judentums*[2] 372). Parallelen in der manichäischen Theologie: Cumont, *La cosmogonie manichéenne,* Bruxelles 1908 p. 54 ff.

teil *καὶ ὥσπερ ὑποδύντες τὰ τῶν ἄλλων θεῶν πρόσωπα τῆς ἡμέτερας ἀβουλίας ἀπολαύουσι.* Ja es gelinge ihnen sogar hinsichtlich der höchsten Gottheiten, ja selbst des *ἄριστος θεός* unsere Gedanken zu verwirren, so daß wir ihnen Böses zutrauen. Und zum Schluß heißt es dann noch (42): *τὸ γὰρ ψεῦδος τούτοις οἰκεῖον. βούλονται γὰρ εἶναι θεοὶ καὶ ἡ προεστῶσα αὐτῶν δύναμις δοκεῖν θεὸς εἶναι ὁ μέγιστος.*

Dazu vergleiche man die Ausführungen Hom. IX 13: *ἄλλοι δὲ ἄλλως ἐνεδρευόμενοι οὐ προσίασιν ἡμῖν ταῖς τῶν κακούργων δαιμόνων ἐνθυμήσεσιν ἀπατώμενοι ὡς ὑπὸ μὲν τῶν θεῶν αὐτῶν ταῦτα πάσχοντες διὰ τὴν πρὸς αὐτοὺς ἀμέλειαν, θυσίαις δὲ αὐτοὺς διαλλάσσειν δυνάμενοι.* — In der christlichen Bearbeitung sieht es freilich so aus, als werde es hier den Dämonen zum besonderen Vorwurf gemacht, daß sie überhaupt die Menschen zum Dienst der Götter verführen. Nach der Parallele bei Porphyrius aber ist es noch ganz deutlich, daß in der hier bearbeiteten hellenistischen Quelle ihnen vorgeworfen wurde, daß sie den Menschen einreden, die *παθήματα*, von denen das menschliche Leben umgeben sei, stammten von den (doch nur Gutes bringenden) Göttern, und diese müßten durch Opferveranstaltungen versöhnt werden. Ganz deutlich tritt dies mit den Göttern rivalisierende Bestreben der Dämonen Hom. IX 14 heraus: *ἔσθ' ὅτε καὶ τοῖς νοσοῦσι θεραπείας συντάσσουσιν. καὶ οὕτως τοῖς προηπατημένοις θεῶν δόξαν ἀποφέρονται. καὶ τοὺς(?) δαίμονας εἶναι τοὺς πολλοὺς λανθάνουσιν.* Im folgenden (IX 16) wird dann noch weiter ausgeführt, daß weder Weissagung noch Heilungswunder die Göttlichkeit der Dämonen erweise: *οὐ γὰρ εἴ τι μαντεύεται, θεός ἐστιν . . . ἀλλ' ἐρεῖ τις· ἐνίοις θεραπείας προστάσσουσιν· ψεῦδός ἐστιν· δεδόσθω δὲ οὕτως ἔχειν, οὔπω τὸ τοιοῦτο θεός ἐστιν. καὶ γὰρ ἰατροὶ ἰῶνται πολλοὺς καὶ θεοὶ οὐκ εἰσίν.*

Gewiß sind alle diese Ausführungen der christlichen apologetischen Beweisführung angepaßt, die darauf ausgeht zu beweisen, daß hinter allem heidnischen Gottesglauben nur Dä-

monendienst sich berge. Aber die Parallelen des Porphyrius machen es sehr wahrscheinlich, daß hier eine Quelle benutzt wurde, in welcher vom polytheistischen Standpunkt aus gegenüber den Lügen und Betrügereien der Dämonen die Grenzscheide zwischen den *ἀγαθοεργοὶ θεοὶ* und den *κακοεργοὶ δαίμονες* scharf gezogen wurde.

Damit sind die Parallelen aber noch keineswegs erschöpft. Ich verweise ferner darauf, daß Porphyrius die (falsche) Magie in engen Zusammenhang mit den bösen Dämonen bringt: *διὰ μέντοι τῶν ἐναντίων καὶ ἡ πᾶσα γοητεία ἐκτελεῖται. τούτους γὰρ μάλιστα καὶ τὸν προεστῶτα αὐτῶν ἐκτιμῶσιν οἱ τὰ κακὰ διὰ τῶν γοητειῶν διαπραττόμενοι.* Die Homilien berichten von den gefallenen Engeln (VIII 14): *καὶ μαγείαν συναπέδειξαν καὶ ἀστρονομίαν ἐδίδαξαν* (letzteres ist natürlich spezifisch jüdisch gedacht), *δυνάμεις τε ῥιζῶν καὶ ὅσα ποτὲ ὑπὸ ἀνθρωπίνης ἐννοίας εὑρεθῆναι ἀδύνατον* ... Besonders bedeutsam ist es, daß die Clementinen erzählen, daß Gott im Anfang aus Furcht, die Dämonen möchten sich aus Mangel an Nahrung *ἐπὶ τὴν παρὰ φύσιν τῶν ζῴων βοράν* wenden und in der Not eine Entschuldigung finden, Manna vom Himmel habe regnen lassen. Dennoch hätten die Dämonen des Blutgenusses und der Fleischnahrung begehrt (*τῆς τῶν αἱμάτων γεύσεως ἐγλίχοντο. διὸ καὶ πρῶτοι σαρκῶν ἐγεύσαντο*, VIII 15). Darauf aber hätten sie sich sehr bald der Menschenfresserei zugewandt (VIII 16). Dazu findet sich freilich in dem betreffenden Abschnitt bei Porphyrius keine genaue Parallele. Aber in merkwürdiger Weise stimmt die Anlage dieser ganzen Erzählung mit der Tendenz des Porphyrius überein, in allem Fleischgenuß etwas Verderbliches oder gar direkt die Wirksamkeit böser Dämonen zu sehen. Es scheint nicht unmöglich, daß er seinerseits durch derartige mythische Erzählungen zu seinen Ausführungen angeregt ist. Übrigens werden wir zu diesem Zug der Erzählung im weiteren Verlauf der Untersuchung noch eine direkte hellenistische Parallele finden.

Die Homilien charakterisieren die gefallenen Engel[1] als *τῶν τὸν οὐρανὸν ἐνοικούντων πνευμάτων οἱ τὴν κατωτάτω χώραν κατοικοῦντες ἄγγελοι* (VIII 12). Auch bei Porphyrius nehmen die bösen Dämonen die unterste Rangstufe in der Geisterwelt ein. Selbst der Fall der Engel, der in den Clementinen eine so beherrschende Rolle spielt, scheint bei Porphyrius angedeutet zu sein, wenn er sagt, daß einige von den Dämonen (*ψυχαί*) das sie umgebende Pneuma, d. h. die niedrige Seelenmaterie (s. o.), nicht hätten beherrschen können, sondern von ihm beherrscht seien: *δι' αὐτὸ τοῦτο ἄγονταί τε καὶ φέρονται λίαν, ὅταν αἱ τοῦ πνεύματος ὀργαί τε καὶ ἐπιθυμίαι τὴν ὁρμὴν λάβωσιν* (II 38).

Hellenistisch und aus jüdischen Prämissen nicht erklärbar ist es wiederum, wenn in den Clementinen den Engeln feurige Natur zugeschrieben wird (*τὰ ἐκ πυρὸς τραπέντα μέλη*) und wenn es von den gefallenen Engeln heißt: *τῷ γὰρ βάρει τῷ ὑπὸ τῆς ἐπιθυμίας εἰς σάρκα τελευτήσαντος αὐτῶν* (?) *τοῦ πυρὸς τὴν ἀσεβοῦσαν ὥδευσαν ὁδὸν κάτω.*[2] *σαρκὸς γὰρ αὐτοὶ δεσμοῖς πεπεδημένοι κατέσχηνται ... οὗ ἕνεκεν εἰς οὐρανοὺς ἀνελθεῖν οὐκέτι ἐδυνήθησαν* (VIII 13). Eine Parallele findet sich zwar in Porphyrius' Quelle nicht, vielmehr werden hier die Dämonen als unsichtbare Wesen aufgefaßt.[3]

---

[1] Man beachte, daß im allgemeinen schlankweg von *δαίμονες* geredet wird. Auch die gefallenen Engel heißen *δαίμονες*, nicht nur ihre Nachkommen, vgl. VIII 14. Es scheint, als wenn das Wort *ἄγγελοι* ein Merkzeichen für das Eingreifen der jüdisch-christlichen Bearbeitung sei.

[2] Vgl. noch VIII 18 (von den Nachkommen der Dämonen) *ὄντες νόθοι τῷ γένει ἐκ πυρὸς ἀγγέλων καὶ αἵματος γυναικῶν.* Die Schilderungen sind um so bemerkenswerter, als nach der Lehre der Clementinen das Feuer sonst ein böses Element ist und im scharfen Gegensatz zum Licht steht. Es mag darauf hingewiesen werden, daß gerade in der eranischen Religion das Feuer das gute Element *κατ' ἐξοχήν* ist; doch mögen hier auch stoische Einflüsse vorliegen. Auch die hermetischen Schriften wissen etwas von der feurigen Natur der Dämonen. Doch sind die Dämonen hier bereits z. T. minderwertige Wesen und steht das *πῦρ* im Gegensatz zu dem *φῶς* des Nus (X 21 f. u. ö.). — Das ist sonst auch im allgemeinen die Meinung der Clementinen.

[3] Am anderen Orte kennt Plotin Dämonen mit Feuerleibern und Erdleibern, Proclus *in Timaeum* 142 C. (nach Heinze *Xenokrates* 119).

Damit verbindet sich eine den Clementinen eigentümliche Eschatologie. Die Homilien lehren, daß die mit dem Dämon eng verbundene Seele nach dem Tode dem Reinigungsfeuer (*καθάρσιον πῦρ*) übergeben und darin arg gequält werde, während der Dämon sich an dem Feuer als an seinem eigenen Element erfreue (IX 9, wiederholt IX 13). Eine gewisse Analogie findet sich wiederum im Corpus Hermet. X 21: *ὁ γὰρ νοῦς ὅταν δαίμων γένηται, πυρίνου τυχεῖν σώματος τέτακται . . . καὶ εἰσδὺς εἰς τὴν ἀσεβεστάτην ψυχὴν αἰκίζεται αὐτήν.*[1]

Ich hebe zum Schluß noch eine Stelle der Clementinen heraus, die speziell hellenistisch und auf jüdisch-christlichem Boden ganz ungewöhnlich ist: *ἡ γὰρ καθόλου καὶ γεώδης ψυχὴ ἡ διὰ πάντων τῶν βρωτῶν διικνουμένη ὑπὸ τῆς πλείονος τροφῆς ἐπὶ πλεῖον προσληφθεῖσα, αὐτὴ μὲν ὡς συγγενεῖ ἑνοῦται τῷ πνεύματι, ὅπερ ἐστὶν ἀνθρώπου ψυχή* (IX 12). Hier soll im Zusammenhang nachgewiesen werden, daß auch allerlei Krankheiten der Menschen nicht bloß natürliche Ursachen haben, sondern auf das *δαιμόνων εἶδος* zurückzuführen seien. Und hier finden wir nun merkwürdigerweise die bei den späteren zum Dualismus neigenden (pythagoreischen) Platonikern (Plutarch und dessen Vorgängern, vgl. auch Numenius von Apamea) stark betonte Theorie von der bösen Weltseele, als deren Teil offenbar der Dämon gedacht wird, entwickelt.[2]

Mit alledem ist, meine ich, erwiesen, daß wir in der ersten

---

[1] Hier liegt allerdings keine eschatologische Anschauung vor. Vgl. auch das Folgende: *εἰς δὲ τὴν εὐσεβῆ ψυχὴν ὁ νοῦς ἐμβὰς ὁδηγεῖ αὐτὴν ἐπὶ τὸ τῆς γνώσεως φῶς.*

[2] Wenn übrigens gesagt wird, daß die böse Weltseele (resp. der Dämon) *ὡς συγγενεῖ ἑνοῦται τῷ πνεύματι*, so scheint auch hier eine Inferiorität des *πνεῦμα* innerhalb der menschlichen Seele vorausgesetzt s. o. S. 154_1). Der Verfasser, der einfach hinzufügt *ὅ ἐστιν ἀνθρώπου ψυχή*, scheint das nicht mehr verstanden zu haben. — In diesem Zusammenhang merke ich auch noch folgenden echt hellenistischen in einer jüdisch-christlichen Schrift überraschenden Satz an: *ἡ γὰρ* (*ψυχή*) *φόβῳ τὸν νοῦν πληγεῖσα δι᾽ ὀνείρων τὰς ἰδέας* (d. h. die Erscheinungen bei Inkubationen vor dem *ξόανον*) *ἀποκνίσκει* IX 15.

Tripolis-Rede des Petrus in der Grundschrift der Clementinen ein interessantes Dokument hellenistischen Synkretismus haben, das in enger Verwandtschaft mit Porphyrius' *de abstinentia* II 37—43 steht.

Aber es sollte ja Cumonts Behauptung, daß die Quelle des Porphyrius vom eranischen Religionssystem beeinflußt sei, bewiesen werden — und mit dieser Parallele befinden wir uns also doch wieder in der Umgebung jüdisch-christlicher Tradition. Dennoch meine ich, daß die gemachten Beobachtungen wesentlich geeignet sind, die Position Cumonts zu verstärken. Denn nun kann darauf verwiesen werden, daß ich, schon lange bevor ich die Kombinationen Cumonts kannte, von ganz anderer Seite her auf die Vermutung gedrängt wurde, daß in dem clementinischen Schriftenkreis persisches Religionsgut massenhaft verarbeitet sei, ja daß das clementinische Religionssystem geradezu in teilweisem Gegensatz wie in teilweiser Anlehnung an eranischen Dualismus entstanden sei.[1]

Dieser Nachweis betraf aber vor allem gerade diese erste Rede des Petrus in Tripolis. In dieser Rede steht nämlich die Figur Zoroasters im Mittelpunkt. Sie wird sofort nach der Darlegung über die Entstehung der Dämonen eingeführt als diejenige, welche die Geschichte des menschlichen Religionswesens beherrscht (IX 4).[2] Natürlich ist diese hier mit feindseliger Tendenz behandelt. Zoroaster gilt als der Urheber des Götzendienstes und aller religiösen Verderbnis des Menschengeschlechts. Aber in der Schilderung seiner Gestalt liegt eine in hellenistischer Überlieferung einzigartige Kenntnis echt persischer Religionsideen vor. Ich habe nachgewiesen, daß der Verfasser das echt persische Theologumenon vom Ḥvarena (dem himmlischen Glanz, der dem Herrscher und Propheten eignet) kennt, wenn er erzählt, daß Zoroaster von

[1] Vgl. *Hauptprobleme der Gnosis* S. 135—154.

[2] Vgl. *Rec.* IV 27 (29); I 30 und zu dem ganzen *Hauptprobleme* 144 f.

der höchsten Gottheit[1] das *πῦρ βασιλείας* erhalten habe. Freilich ist diese Theorie, daß Zoroaster das himmlische Ḥvarena besessen habe, hier entstellt und sofort mit sagenhaften Traditionen von der Apotheose Zoroasters durch den himmlischen Blitzstrahl, der ihn traf, verwoben. Und so erscheint gar das Herunterkommen des Ḥvarena auf Zoroaster als eine Strafe des Dämons, der ihn durch Herabsendung des *πῦρ βασιλείας* getötet habe. Ich habe aber seinerzeit nachgewiesen, daß auch die Sagen von der Apotheose Zoroasters und der Verehrung der verbrannten Gebeine desselben an der Stelle *ἔνθα ἡ τοῦ πυρὸς καταφορὰ γέγονεν* auf echte, wenn auch zum Teil spätere und zum Teil mißverstandene persische Tradition zurückgehen, und daß ferner jene alte und echte Überlieferung von dem Ḥvarena in anderen parallelen morgenländischen jüdisch-christlichen Überlieferungen über Nimrod-Zoroaster noch deutlicher zutage trete (*Hauptprobleme* 146—151).

Auf einen Zug[2], den ich damals in seiner Tragweite noch nicht würdigte, möchte ich in diesem Zusammenhange noch aufmerksam machen. Hom. IX 6 wird ausgeführt, daß die Perser, weil sie sich des vom Himmel gefallenen Feuers zuerst bemächtigt und dieses verehrt hätten, deshalb auch zuerst die Weltherrschaft bekommen hätten. Das ist bekanntlich eine echt persische religiöse Idee, die wieder an Vorstellungen vom Ḥvarena anknüpft (Hauptprobleme 151). Wenn der Verfasser dann fortfährt, daß danach die Babylonier das Feuer der Herrschaft gestohlen und dieses verehrt hätten, daß so die Herrschaft

[1] Die höchste Gottheit wird hier unter Anlehnung an astrologische Theorien und wieder in feindlicher Tendenz als „der den Weltlauf bestimmende Stern des jetzt herrschenden Bösen" bezeichnet, *Hom.* IX 4 (*Hauptprobleme* 145).

[2] Auf die oben besprochene Theorie vom *καθάρσιον πῦρ*, die ebenfalls echt persisch ist, weise ich nur im Vorübergehen hin. Auch auf die auch die Clementinen beherrschende Vorstellung vom Urmenschen als einer an Herrlichkeit der Gottheit gleichen Gestalt kann hier nicht noch einmal eingegangen werden; vgl. *Hom.* VIII 10 f., *Hauptprobleme* 160 ff.

auch zu ihnen gekommen sei, und daß dann die Ägypter und jeweiligen übrigen weltbeherrschenden Völker an die Reihe gekommen seien, so haben wir hier eine noch gut erhaltene eranische Geschichtsbetrachtung, nach welcher die übrigen Völker den Persern die Weltherrschaft gestohlen hätten.[1]

So stellt es sich heraus, daß wir in dem den Ausführungen des Porphyrius *de abstinentia* II 37—43 verwandten Stück Hom. VIII—IX (Recogn. IV) eine hellenistische Tradition mit nicht zu verkennendem orientalisch-persischem Einschlag vor uns haben. Vielleicht ließe sich jene Überlieferung aus der jüdisch-christlichen Bearbeitung noch etwas deutlicher herausschälen. Wir werden voraussetzen dürfen, daß in dem Aufriß der ganzen Erzählung die Theorie, daß die Dämonen die Seelen der Nachkommen der gefallenen Engel und der Menschentöchter seien, d. h. der Giganten, die in der allgemeinen Flut umkamen, spezifisch jüdisch-christlicher Herkunft sei (vgl. Hom. VIII 15 Anf. und 17 Ende). Wenn wir diese Ausführungen herausnehmen, wie auch das Stück, das in dieser Anordnung von dem Verfasser der Homilien zu stammen scheint, VIII 18—24 IX 1—2[2], so zeigt es sich, daß die Gestalt Zoroasters (IX 3) ursprünglich im unmittelbaren Zusammenhang stand mit der Schilderung von dem Abfall der Dämonen, ihrer Vermehrung auf Erden und dem dadurch hervorgerufenen Notstand (VIII 12—17; IX 3ff.).

[1] Man beachte auch die charakteristische Umkehr der historischen Reihenfolge: Perser-Babylonier. Dazu vgl. Tiele *Geschichte d. Religion im Altertum* II, 1903, S. 212f.

[2] Man beachte die Anknüpfung von IX 3 an VIII 17: *αὐτίκα γοῦν εὐθὺς μετὰ τὸν κατακλυσμόν.* — In den Recognitionen ist der Zusammenhang vielleicht besser gewahrt, insofern hier das Stück *Hom.* VIII 18—20 nur eine ganz kurze Parallele hat in IV 13 A, während VIII 21—23 an den Schluß der ganzen Rede gestellt sind, und insofern hier das Ganze als eine Rede überliefert ist, also auch die Einleitung der zweiten Rede, *Hom.* IX 1—2 in Wegfall kommt. Leider ist nun wieder in den Recogn. eine große Umstellung erfolgt: IV 27B—31 müßten vor IV 13B—20 stehen. Zur Rekonstruktion der gemeinsamen Grundschrift vgl. *Gött. gel. Anzeigen* 1905, 428f.

Sollte die Vermutung zu kühn sein, daß in der von der Grundschrift der Clementinen benutzten orientalischen Quelle erzählt war, daß Zarathustra zur Bekämpfung der auf Erden überhand nehmenden Dämonen gesandt sei, und daß er deren Herrschaft beschränkt und ein goldenes Zeitalter herbeigeführt habe? Es läßt sich ein Dreifaches zur weiteren Unterstützung dieser Hypothese beibringen.

1. Einmal läßt sich darauf hinweisen, daß tatsächlich eine der erschlossenen ähnliche Überlieferung in den persischen Religionsurkunden vorliegt. Vendidad III 7 (24), vgl. Yasna IX 15 (46), wird erzählt, daß zu Zarathustras Zeit sich die Daevas und Drujas fleischlich vermischt und die Dämonen auf Erden sich stark vermehrt hätten, bis jener sie vertrieben habe.[1]

2. Ferner kommt hier eine ganz merkwürdige Parallele in der *Κόρη Κόσμου*, jener zum hermetischen Schriftenkreis gehörigen interessanten Schrift, in Betracht. In dieser Schrift sind bekanntlich mehrere Quellen miteinander verwoben, deren reinliche Sonderung bis jetzt noch nicht ganz gelungen ist. Hier wird am Ende der langen Ausführung (p. 970) erzählt, daß gewisse *ψυχαὶ καθειρχθεῖσαι*[2], also niedere in Gefangenschaft gehaltene Geister, die sich in Neid gegen die am Himmel wandelnden Götter verzehren und sich deshalb gegen die Gottheit empören,

[1] Vgl. meine *Religion des Judentums*[2] S. 560. Dort auch weitere Parallelen zur Sage vom Engelfall.

[2] Stobaeus *Eklog.* I p. 970 ff. Im vorhergehenden schwankt die eben aus verschiedenen Quellen zusammengewobene Erzählung zwischen zwei Vorstellungen. Einmal scheint es sich um die Bestrafung und die Verbannung ungehorsamer Geister aus ihren himmlischen Höhen in den Kerker der niederen Welt zu handeln (p. 944, p. 958), dann wieder um die Einkerkerung der Menschenseele in das Gefängnis des Leibes (946 bis 956). An unserer Stelle sind offenbar ursprünglich gefallene und eingekerkerte Geister gemeint. — Aber in dem Namen *ψυχαί* und in der Charakterisierung der *ἄνθρωποι* als *λειπόμενοι ἄνθρωποι* scheint wieder die zweite Auffassung hineinzuspielen und so die vermittelnde Vorstellung von Menschenseelen, die augenblicklich fern vom Leibe in den niederen Regionen umherschweben, entstanden zu sein.

die Menschen als ihre Organe gebraucht hätten; und so sei Mord und Blutvergießen und die Vergewaltigung der Schwächeren durch die Stärkeren auf die Welt gebracht. Und nun folgt eine höchst charakteristische Szene. Nacheinander erheben die vier Elemente Anklage, daß sie durch das gottlose Treiben der Menschen befleckt seien, so daß sie es nicht länger erdulden könnten. Namentlich ist die Klage des Feuers charakteristisch. Es beklagt sich: *ὑπὸ τῆς τῶν γενομένων ἀνθρώπων ἀθέου τόλμης σάρκας ἀναγκάζομαι τήκειν.* Das Feuer wünscht: *ἵνα χαῖρον παρὰ λοιβαῖς ὑπερετήσω τὸ πῦρ, ἵν' εὐώδεις ἀτμοὺς ἀπ' ἐσχάρας προπέμψωσι.* — Hier erinnern wir uns der Schilderung in den Pseudoclementinen, nach der der Fleischgenuß und gar die Menschenfresserei von den bösen Dämonen eingeführt seien (VIII 16). Unmittelbar darauf folgt auch hier die Schilderung, wie die Elemente durch dies gottlose Verhalten verunreinigt seien. Es heißt dort: *ἐπὶ δὲ τῇ πολλῇ τῶν αἱμάτων ῥύσει ὁ καθαρὸς ἀὴρ ἀκαθάρτῳ ἀναθυμιάσει μιανθεὶς καὶ νοσήσας τοὺς ἀναπνέοντας αὐτὸν νοσώδεις ἀπειργάζετο* (VIII 17). Dazu ist *Κόρη Κόσμου* p. 972 die Rede der Luft zu vergleichen: *θολοῦμαι ὦ δέσποτα καὶ ἀπὸ τῶν νεκρῶν σωμάτων ἀναθυμιάσεως, νοσώδης τε εἰμὶ καὶ ὑγιεινὸς οὐκ ἔτι.* Ebenso heißt es Hom. VIII 17, daß die verunreinigte Erde schädliche und giftbringende Tiere hervorgebracht habe. In der *Κόρη Κόσμου* klagt die Erde: *τὰ φονευθέντα δέχομαι. ἀτιμοῦμαι δὲ ἤδη.*

Und nun bittet die mißhandelte Erde, daß die höchste Gottheit ihr ein Ebenbild ihrer selbst hinabsenden möge: *χάρισαι τῇ γῇ κἂν οὐ σεαυτὸν, οὐ γάρ σε χωρεῖν ὑπομένω, σαυτοῦ τινα ἱερὰν ἀπόρροιαν* (974). Die Gottheit gewährt die Bitte, und nun werden Osiris und Isis auf die Erde hinabgesandt. Sie machen dem Blutvergießen und dem gegenseitigen Morden auf Erden ein Ende.[1] Von einer direkten Bekämpfung der Dä-

[1] In den mit dieser Darstellung eng zusammenhängenden Hymnen auf Osiris und Isis, die Erman *Ägyptische Religion* S. 245 zusammen-

monen ist freilich nicht mehr die Rede. Aber es heißt doch (978): *οὗτοι τὸ περιέχον ὅτι δαιμόνων ἐπληρώθη, παρ' Ἑρμοῦ μαθόντες κρυπταῖς στήλαις ἐχάραξαν.*

Wie sich die ägyptische Isis-Osiris-Legende und die aus den Clementinen erschlossene Zarathustra-Legende zueinander verhalten, auf welcher Seite die Abhängigkeit anzunehmen sei, das entzieht sich freilich bei der Beschaffenheit des vorhandenen zerstreuten Materials unserer Beurteilung. Daß hier verwandte mythische Motive vorliegen, dürfte jedoch alle Wahrscheinlichkeit für sich haben.

3. Und eine dritte beachtenswerte Parallele liegt endlich in einem jüdischen Apokryphon, dem sogenannten äthiopischen Henochbuch, vor, das ja in seinem Anfang bekanntlich einen vollständigen Parallelbericht zu der in den Clementinen vorliegenden Erzählung enthält. Hier heißt es zum Schluß der Schilderung des Engelfalls und seiner verderblichen Folgen: „Als aber die Menschen ihnen nicht mehr gewähren konnten, wandten sich die Riesen gegen sie und fraßen sie auf, und die Menschen begannen sich an den Vögeln, Tieren, Reptilien und Fischen zu versündigen (durch Fleischessen), das Fleisch voneinander aufzuessen. Da klagte die Erde über die Ungerechten“ (c. 7). Die Anklagerede der Elemente, die wir in der *Κόρη Κόσμου* fanden, erscheint hier als eine Anklagerede der vier Erzengel (c. 9). Das Gericht an den Dämonen und ihren Nachkommen wird dann freilich von himmlischen Mächten vollzogen. Andererseits aber erscheint hier im folgenden Henoch — und wir haben auch sonst guten Grund anzunehmen, daß die Gestalt Zarathustras die Zeichnung des jüdischen Patriarchen in der apokryphen Überlieferung beeinflußt hat — als Gegenpart der gefallenen Engel, der das Straf-

---

stellt (*IG*. XII 5, 1 p. 217, Diodor I 27) wird bemerkenswerterweise hervorgehoben, daß Osiris und Isis der Menschenfresserei ein Ende gemacht hätten.

gericht zwar nicht vollzieht, aber doch ankündigt (c. 12 u. 16).[1] Bemerkenswert aber ist es, daß im Henochbuch in diesem Zusammenhang der Flutbericht, den wir als einen fremden Bestand innerhalb des Berichtes der Clementinen erkannten, gar nicht erscheint. Vielmehr finden wir in unmittelbarem Zusammenhang mit der Vernichtung der gefallenen Engel und ihrer Nachkommen die Schilderung eines anbrechenden goldenen Zeitalters (c. 10, 16ff.), eine Konzeption, die in der jüdischen Überlieferung unerhört ist, die aber vielleicht ihren guten Sinn bekommt, wenn wir hier eine Herübernahme aus fremden Religionsurkunden (vgl. das goldene Zeitalter zur Zeit des Zoroaster, des Osiris und der Isis) vermuten dürften.

So führt uns eine genauere Untersuchung des interessanten Stückes der Clementinen direkt in die Welt des orientalischen Synkretismus, und von einer ganz anderen Seite erscheint uns die kühne Vermutung Cumonts, daß die dualistische Dämonologie in dem Fragment bei Porphyrius *de abstinentia* II 37—43 persischen Ursprungs sei, bestätigt.[2]

III (Anhang)

Ob die von Cumont für Porphyrius usw. statuierte Quelle gerade eine Schrift, die unter dem Namen des Ostanes[3] ging, sein muß, steht mir dahin. Cumont ist, wie es scheint, auf

---

[1] Vgl. zu der Gleichung Henoch-Zoroaster meine *Religion des Judentums*[2] S. 552.

[2] Könnten wir annehmen, daß Cornelius Labeo (s. die Einleitung oben S. 135 f.) seine Anschauung über die *dei boni et mali* (vgl. Arnob. IV 12 *antithei*) aus derselben Quelle (etwa durch Vermittlung des Nigidius Figulus) und nicht nur, was auch möglich wäre, aus einer ähnlichen orientalischen Tradition geschöpft hätte, so würden wir jene Quelle also zum mindesten in das erste christliche Jahrhundert verfolgen können.

[3] Ich stelle kurz die Hauptstellen der Überlieferung über Ostanes zusammen: Plinius *Hist. Nat.* XXX 8. 11. Apuleius Apolog. 90 (*Carmendas, Damigeron . . . Moses, Jannes . . . Apollobex . . . Dardanus, vel quicumque alius post Zoroastren et Hostanen inter magos celebratus est.*

seine Vermutung gekommen, weil sich eine Reihe von Stellen nachweisen lassen, in denen Ostanes als ein Gewährsmann über die Geisterwelt zitiert wird. Diese Stellen mögen, da sie mit einem weiteren Problem zusammenhängen, noch kurz besprochen werden. Minucius Felix, *Octav.* 26 überliefert: *Magorum et eloquio et negotio primus Hostanes angelos, id est ministros et nuntios Dei, eius venerationi novit assistere.* Ähnlich Cyprian *Quod idola* c. 6: *Ostanes et formam Dei veri negat conspici posse et angelos veros sedi eius dicit adsistere.* Cumont gibt (a. a. O. 308) noch mehr Material (doch ohne den Namen des Hostanes). Die interessanteste Stelle bringt er nicht im Wortlaut, sondern verweist dafür auf Roscher, Hebdomadenlehre[1] der griechischen Philosophen. Wegen ihrer Wichtigkeit mag die Stelle hierher gestellt werden. In den *Theologumena Arithmetica* (42f. ed. Ast.) heißt es: *Βαβυλωνίων οἱ δοκιμώτατοι καὶ Ὀστάνης καὶ Ζωροάστρης ἀγέλας κυρίως καλοῦσι τὰς ἀστρικὰς σφαίρας ... ἃς ἀγέλους κατὰ τὰ αὐτὰ καλοῦσιν ἐν τοῖς ἱεροῖς λόγοις κατὰ παρέμπτωσιν δὲ τοῦ γάμμα ἐφθαρμένως ἀγγέλους.*

Dazu vgl. Ad. Abt. *Die Apologie des Apuleius* RGVV IV 2, 251). — Tertullian *de anima* 57 (Ostanes, Typhon, Dardanus, Damigeron, Nectabis, Berenice). Peraten bei Hippolyt *Refut.* V 14, 186₄₂ (Ostanes neben Hermes Trismegistos, Petosiris, Berosos, Astrampsychos, Zoroastris u. a.). Pariser Zauberpapyrus 2006ff.: *βασιλεῖ Ὀστάνει Πίτυς* (vgl. Reitzenstein *Poimandres* S. 108) *χαίρειν.* Tatian *Or.* c. 17. 155 D. Euseb. *Pr. Ev.* I 10, 52 (Oktateuch des Ostanes vgl. V 4, 1). Suidas s. v. *ἀστρονομία.* Alexander von Tralles I 83 (vgl. Wessely *Denkschr. der Akad. zu Wien* 1888 S. 95). Eine Spur des Namens bei den heidnischen Ssabiern: Reitzenstein *Poimandres* 168. Interessante Apokalypsen unter dem Namen des Ostanes (aus Berthelot *La chimie au moyen âge* II 309 ff., III 121) bespricht Reitzenstein ebenda S. 363f. Vgl. die obskure Notiz des Synesius in *epist. ad Dioscorum,* Fabricius *Biblioth. Graeca* VIII 233 bei Dieterich *Kl. Schriften* S. 4₅ über die Einweihung des Democritus durch O. im Heiligtum von Memphis; ferner C. Wessely *Progr. Gymnas. Franc. Jos. Vindob.* 1886 p. 4 (aus einer Wiener Handschr.): Ostanes scribit ad Petesium *περὶ τῆς ἱερᾶς ταύτης καὶ θείας γραφῆς* (Dieterich *Kl. Schriften* 11).

[1] *Abhandl. d. sächs. Ges. d. Wissensch.* Bd. 24, 1906 S. 145.

Man sieht, mit dem Namen des Ostanes taucht das Problem der Herkunft des Terminus ἄγγελος[1] vor uns auf. Deutet der Name ἄγγελος überall, wo er vorkommt, auf jüdisch-christlichen Einfluß oder kann er allgemeiner als orientalisch synkretistisch angesprochen werden? Die Wichtigkeit der Frage liegt auf der Hand. In einem anderen Zusammenhange hat z. B. Cumont selbst das Vorhandensein des *bonus angelus* in der berühmten Vincentiusinschrift der Prätextatkatakombe an der Via Appia aus einer Beeinflussung des Sabazios-Kultus durch jüdische Ideen erklärt.[2]

H. Achelis[3] hat seinerzeit aus den Grabinschriften von Thera, auf denen der ἄγγελος so häufig erwähnt wird, auf frühes Vorhandensein des Christentums auf griechischen Inseln schließen wollen. Die Oracula Chaldaica scheinen neben den δαίμονες auch ἄγγελοι als eine besondere Klasse gekannt zu haben.[4] Der Asclepius des Pseudo-Apuleius — also ein Zweig der hermetischen Literatur — weissagt in seiner interessanten Apokalypse (24—26), daß am Ende *soli nocentes angeli remanent* (c. 25, vgl. c. 37: *evocantes animas daemonum vel angelorum eas indiderunt imaginibus sanctis divinisque mysteriis*).[5] Daß Labeo den Terminus kannte, wird uns von Augustin ausdrücklich bestätigt: *nonnulli istorum, ut ita dixerim daemonicolarum, in quibus et Labeo est, eosdem perhibent ab aliis angelos dici, quos ipsi daemones nuncupant* (*de civit.* IX 19).[6] Dementsprechend heißt es bei Arnobius II 35 gegenüber dem Gegner: *nonne omnes omnino, quos esse opinatio suspicatur, dii angeli daemones aut nomine quocumque sunt alio, qualitates et ipsi sunt me-*

---

[1] Vgl. noch Tertullian *Apolog.* 23: *Magi .... habentes invitatorum angelorum et daemonum adsistentem sibi potestatem.*

[2] *Comptes rendus de l'Acad. des Inscr. et Belles Lettres* 1906, p. 63 ff.

[3] *Ztschr. f. neut. Wissensch.* I 87 ff.

[4] Kroll *Oracula Chaldaica* p. 44 f., vgl. p. 53. 60.

[5] Vgl. Lactanz *Instit.* II 15, 8, *Κόρη Κόσμου* Stobaeus *Ekl.* I 984: τῶν δορυφορησάντων (τὴν ψυχήν) ἀγγέλλων καὶ δαιμόνων.

[6] Böhm a. a. O. S. 55 ff.

diae? Celsus (*Orig. in Celsum* VII 68) nennt ἄγγελοι, ἄλλοι δαίμονες, ἥρωες, nebeneinander. Porphyrius kennt sogar neben den ἄγγελοι die ἀρχάγγελοι.[1] Augustin berichtet von ihm: *quamquam ita discernat a daemonibus angelos, aeria loca esse daemonum, aetheria vel empyrea disserens angelorum* (*de civit.* X 9, vgl. dazu die Bemerkung X 27 in einem ähnlichen Zusammenhang über die *Chaldaei magistri* des Porphyrius).[2]

Man sieht, es hängt an der Entscheidung über die religionsgeschichtliche Herkunft der ἄγγελοι eine ganze Reihe wichtiger Einzelfragen. R. Heinze [3] urteilte seinerzeit: „Es stünde auch nichts im Wege, daß schon vorher von griechischer Seite die Dämonen gelegentlich ἄγγελοι τῶν θεῶν genannt worden wären, aber ich finde den Ausdruck weder vor Philon noch auch später bei nicht jüdisch beeinflußten Schriftstellern." Immerhin stimmt doch allein die Massenhaftigkeit des Materials und die Verschiedenartigkeit seiner Herkunft bedenklich gegen die These, daß überall jüdisch-christlicher Einfluß anzunehmen sei. Neuerdings hat sich das Material noch bedeutend vermehrt.

Ich erinnere vor allem an die in Viminacium aufgefundene Weihinschrift mit *Diis angelis*[4], die Cumont dem Mithraskult zuzuweisen geneigt ist; an die Inschriften von Stratonikeia Διὶ ὑψίστῳ καὶ ἀγαθῷ ἀνγέλῳ[5] und Διὶ ὑψίστῳ καὶ θείῳ ἀγγέλῳ[6]; an die Inschrift aus Ostia (im christlichen Zeitalter):

---

[1] R. Heinze *Xenokrates* S. 119.

[2] Auf die Zaubertexte sei hier nur im Vorbeigehen hingewiesen. Die Indices zeigen das massenhafte Vorkommen des Terminus. Aber hier kann überall jüdischer Einfluß vorliegen. Wünsch (*Kleine Texte,* hrsg. von Lietzmann Nr. 84 S. 28) urteilt zum Par. Zauber-Papyrus v. 2701 f., das Wort ἄγγελος brauche nicht auf christlichen Einfluß (auch nicht auf jüdischen?) hinzuweisen.

[3] *Xenokrates* 113 1.

[4] *Jahresbericht Instit. in Wien* 1905 Beiblatt S. 6, nach Cumont a. a. O. 308 Anm. 38.

[5] Lebas-Waddington III 515.

[6] *Bullet. Corr. Hellen.* V, 1881, p. 182, Nr. 3.

J. O. M. Angelo Heliop(olitano)[1]; an die Beschwörung auf einer spezifisch heidnischen Fluchtafel: *καταγράφω καὶ κατατίθω ἀνγέλοις καταχθονίοις Ἑρμῇ καταχθονίῳ καὶ Ἑκάτῃ καταχθονίᾳ, Πλούτωνι καὶ Κόρῃ.*[2]

In einer ausgezeichneten und umsichtigen Untersuchung hat neuerdings M. Dibelius[3] diese Frage aufgenommen. Er glaubt nachweisen zu können, daß der heidnische *ἄγγελος* in vielen Fällen sicher, in manchen wahrscheinlich einen ganz bestimmten, nämlich chthonischen Charakter trage, d. h. daß die *ἄγγελοι* ursprünglich Unterweltsboten seien. Von hier aus hält er es für wahrscheinlich, daß die Frage, ob der Terminus *ἄγγελος* vom Heidentum aus dem Judentum entlehnt oder das Umgekehrte der Fall sei, „zugunsten der heidnischen Originalität“ beantwortet werden müsse.

Auch mir hat sich diese Wahrscheinlichkeit mehr und mehr aufgedrängt. Es scheint mir vor allem unwahrscheinlich zu sein, daß an so vielen und verschiedenen Stellen Einfluß jüdischer (christlicher) Terminologie anzunehmen wäre.

[1] *Corp. Inscr. Lat.* XIV 24; vgl. dazu Dussaud *Notes de mythol. syr.* (*Rev. archéolog.* IV *série* I 143). — Ich erinnere im Vorübergehen an den Mal'ak-Bel von Palmyra; zum Baal Mal'ak vgl. Saussaye *Lehrbuch der Rel.-Gesch.*[3] I 366, 368.

[2] Ziebarth *Neue attische Fluchtafeln,* Nachr. d. Gött. Ges. d. Wissensch. 1899, 105 ff., Nr. 24.

[3] *Die Geisterwelt im Glauben des Paulus* 209—221. Dort noch mehr Material. — Vgl. noch bei Dibelius die Ausführungen über den *Ἐυάγγελος* S. 219. Dazu Dieterich *Mithrasliturgie* S. 49.

(Abgeschlossen im Sommer 1913.)

Göttingen. Bousset.

'Gott schauen' in der alttestamentlichen Religion

Von **Wolf Wilhelm Grafen Baudissin** in Berlin

Der Ausdruck 'Gott schauen' wird im Neuen Testament Apok. 22, 4 mit näherer Bestimmung in der Form 'das Angesicht Gottes schauen' von den Dienern Gottes gebraucht, die im zukünftigen himmlischen Jerusalem vor dem Throne Gottes und des Lammes stehen. Die Erwähnung des Angesichts hebt die in der Gegenwart nicht erreichbare unmittelbare Gottesnähe hervor. Ebenso ist doch wohl 1. Joh. 3, 2 gemeint, daß die Gotteskinder im Vollendungszustand Gott selbst schauen werden, dem sie ähnlich sein werden, und nicht etwa, daß sie Christus schauen werden, von dem im Zusammenhang nicht die Rede war. In der Seligpreisung der Bergpredigt: 'Selig sind die reines Herzens sind; denn sie werden Gott schauen' (Matth. 5, 8) ist zweifellos an ein Schauen im vollendeten Messiasreich gedacht, da alle anderen Makarismen auf dieses hinweisen und das Futurum 'sie werden schauen' unberechtigt wäre, wenn es sich um eine schon im gegenwärtigen Leben gewährte Gottesnähe oder Gotteserkenntnis handelte. Überhaupt ist für das religiöse Erfahren nach neutestamentlicher Anschauung das 'Schauen' dem künftigen Äon vorbehalten im Gegensatz zum Glauben des gegenwärtigen (2. Kor. 5, 7). Für dieses Leben gilt das 1. Tim. 6, 16 von Gott Gesagte: 'den keiner der Menschen gesehen hat noch sehen kann'. Speziell das Gottschauen ist

---

S. 184—197 dieses Aufsatzes sind der wenig veränderte Abdruck einer Studie *Die Herkunft der Formel 'Jahwes Angesicht sehen'*, die enthalten ist in der Festschrift: Geschichte des Theologischen Studenten-Vereins zu Berlin von 1888—1913 (Buchdruckerei der Schreiberhau-Diesdorfer Rettungsanstalten).

doch wohl gemeint 1. Kor. 13, 12: 'Wir sehen jetzt durch einen Spiegel in einem Rätsel, dann aber von Angesicht zu Angesicht'. Gott, nicht Christus, wird hier als Objekt des Schauens gedacht sein, weil von jenem das folgende ἐπεγνώσθην ausgeht. Dagegen ist vom Schauen Christi für den Zustand der Vollendung die Rede Hebr. 12, 14, wo gesagt ist, daß ohne die Heiligung 'niemand den Herrn schauen wird'.

Besonders durch die Seligpreisung derer, die reines Herzens sind und deshalb Gott schauen werden, ist der Ausdruck des Gottschauens in der asketischen Sprache des Christentums so geläufig geworden, daß kaum noch nach einer Erklärung gefragt wird. An und für sich aber ist es auffallend, daß das Sein bei Gott und die volle Befriedigung in dieser Gottesnähe gerade als ein Sehen bezeichnet wird. Keinesfalls handelt es sich dabei um ein ästhetisches Empfinden. Eher könnte man denken — und hat es getan — an das geistige Sehen des Erkennens, an die Erlangung einer außerordentlichen Gnosis. Aber in den Seligpreisungen der Bergpredigt stehen sonst überall Ausdrücke, die den ganzen Besitz des vollendeten Heils umfassen, und die Auslegung vom Erkennen wäre auch für 1. Joh. 3, 2 zu speziell, obgleich hier allerdings in der näheren Bestimmung: 'wir werden ihn sehen, wie er ist' auch auf ein tieferes Erkennen hingewiesen wird. Mit dem Gottschauen ist wohl an allen Stellen ganz eigentlich gemeint die Wahrnehmung einer himmlischen Gestalt Gottes, die dem Auge der zukünftigen Leiblichkeit der Kinder Gottes nicht versagt sein werde. Der Ausdruck soll offenbar den durch keine Schranken behinderten Zugang zu Gott und damit das Ausgefülltsein alles geistlichen Verlangens und Sehnens bezeichnen. Aber es ist nicht von vornherein verständlich, warum diese Beseligung gerade auf den Anblick Gottes zurückgeführt wird, da sie sich in anderer Weise einfacher und deutlicher ausdrücken ließe. Die spezielle Bezeichnungsweise muß durch irgendwelche geschichtliche Entwicklung begründet sein.

Es wäre an und für sich denkbar, daß ein Einfluß der hellenistischen Mysteriensprache auf das Judentum vorläge, da in ihr ein entweder ausdrücklich auf Gott bezogenes oder doch mit dieser Beziehung gemeintes *ὁρᾶν* oder *θεᾶσθαι* den Höhepunkt der religiösen Erfahrung bildet. Aber hier ist damit überall die Erlangung einer Gnosis gemeint, die wesentlich eine Erkenntnis, eine *νόησις*, ist und zumeist bereits in diesseitigem Erleben erwartet wird.[1] Der neutestamentliche Ausdruck berührt sich ebenso mit der Sprache alttestamentlicher Religiosität. Daß er sich aus dieser vollständig erklären läßt und aus ihr herstammt, hoffe ich im folgenden zeigen zu können.

1

Die Fälle, wo ein alttestamentlicher Frommer die Hoffnung ausspricht, Gott zu schauen, oder wo sie für ihn ausgesprochen wird, sind nicht zahlreich. Nur einmal — abgesehen von dem Gottsehen in der Theophanie oder in der Vision — redet vielleicht der Verfasser des LXIII. Psalms von dem Gottschauen als einem erfahrenen.

In diesem Psalm ist v. 3 deutlich die Vorstellung ausgesprochen, daß das Gottschauen im Tempel zu erlangen sei: 'im Heiligtum habe ich dich geschaut (*chazah*), sehend (*ra'ah*) deine Kraft und Herrlichkeit'.[2] Es kommt für das Verständnis des Ausdrucks nicht darauf an, ob von einem erlebten oder, da auch die Übersetzung 'werde ich dich schauen' möglich ist, von einem ersehnten Aufenthalt im Tempel die Rede ist. Aber die Auffassung des Perfektums von der Vergangenheit ist doch die nächstliegende, und es spricht nichts gegen sie. Auch wenn der Psalmist die Hoffnung eines künftigen Schauens ausspräche, müßte sie hier auf einer früheren analogen Erfahrung beruhen. Daß mit dem Heiligtum der Tempel ge-

---

[1] Vgl. Reitzenstein *Die hellenistischen Mysterienreligionen* 1910 S. 124 ff. und ebenda S. 118.

[2] Das *li-rĕ'ot* fasse ich mit Duhm auf im Sinne von *videndo*.

meint ist, ergibt sich zweifellos aus dem Gesamtinhalt des Psalms. Er enthält Klagen und Hoffnungen eines Verfolgten, der anscheinend aus Verbannung sich nach dem Land und Tempel seines Gottes sehnt. Ebenso scheint mir deutlich zu sein, daß das 'Schauen' sich nicht etwa auf die mit den Sinnen wahrnehmbaren Kulthandlungen bezieht, da wohl 'Herrlichkeit', aber kaum 'Kraft' an ihnen gesehen werden könnte. Der Psalmist redet also anscheinend von einem innerlichen Schauen, einer Gottesgemeinschaft, die er durch den Besuch des Tempels gefunden hat oder zu finden hofft. Das Gottschauen ist verbunden gedacht mit dem Sehen der Kraft und Herrlichkeit Gottes. Die Äußerungen dieser Kraft und Herrlichkeit sind sinnenfällige Erscheinungen in Natur und Menschenleben. Daß in ihnen Gott sich manifestiert, wird nur mit dem Auge des Geistes wahrgenommen. Als der Psalmist im Tempel weilte, wurde sein Blick erschlossen, so daß er in jenen Erscheinungen die Kraft und Herrlichkeit Gottes sah und so Gott schaute.

Von einem Zusammenhang mit dem Besuch des Tempels ist bei dem Gottschauen, das Ps. 17, 15 erwähnt, nicht die Rede: 'Ich meinerseits werde schauen (*chazah*) dein Angesicht, werde mich sättigen beim Erwachen an deinem Bilde'.[1] Die vielerörterte Frage nach der Bedeutung des Ausdrucks 'erwachen'

[1] Ich begreife nicht, wie Duhm zu d. St. 'dein Angesicht schauen' auffassen kann in der Bedeutung 'deinen Tempel besuchen' nach der sogleich zu besprechenden Formel 'Jahwes Angesicht sehen', die in diesem Sinne gebraucht wird (aber nicht mit *chazah*, sondern mit *ra'ah*). Da der Psalmist vom Sättigen an Gottes Bilde 'beim' Erwachen redet, ist damit nicht die Beteiligung am Morgengottesdienst gemeint, die nicht bei, sondern erst nach dem Erwachen stattfinden konnte. Duhm versteht das zweite Versglied vom Sichsättigen 'an der Vorstellung von der Herrlichkeit des unsichtbaren Tempelbewohners', was bis auf 'Tempelbewohner' zweifellos richtig ist; aber das 'Schauen' des göttlichen Angesichts im ersten Glied ist doch sicher in Verbindung zu bringen mit der 'Gestalt' oder dem 'Bild' im zweiten, weil die Sättigung an der Gestalt durch ein Schauen vermittelt sein muß. Also wird im ersten Glied ebenso wie im zweiten ein innerlicher Vorgang gemeint sein.

läßt sich nicht rund beantworten. Ein Erwachen aus der Nacht des Unglücks kann keinesfalls, obgleich man es allerdings angenommen hat, gemeint sein, da in dem Psalm wohl von Feinden und Gefahr des Psalmisten, aber nicht von Nacht oder Dunkel des Unglücks die Rede ist. Das in keiner Weise definierte Erwachen muß sich auf eine Situation beziehen, die jedem Menschen als etwas Selbstverständliches zuteil wird. Es kann sich deshalb nur entweder um das Erwachen aus dem Todeszustand (wie Dan. 12, 2) oder um das Erwachen am Morgen jedes Tages handeln. Es bleibt demnach zweifelhaft, ob der Psalmist an ein Gottschauen in der unmittelbaren Gottesnähe eines jenseitigen Zustandes oder an ein innerliches Schauen denkt in der Gottesgemeinschaft, die dem Frommen jeder Lebenstag neu bringt. Gegen die zweite Auffassung kann eingewendet werden, daß das Sichsättigen an dem Bilde Gottes ein einigermaßen befremdlicher Ausdruck wäre für den Genuß der bei Leibesleben erreichbaren Gottesgemeinschaft, sich dagegen einfach verstehen läßt von der in einem zukünftigen Dasein dem Frommen enthüllten Herrlichkeit Gottes. Für die Auslegung von einem Schauen im gegenwärtigen Leben läßt sich dagegen geltend machen, daß der Psalmist v. 13 erwartet, aus augenblicklicher Lebensgefahr errettet zu werden, also seine Hoffnungen auf das Diesseits richtet, daß überdies ein Hinweis auf das Jenseits im ganzen Psalm nicht vorliegt. Deshalb empfiehlt sich doch die Auffassung des Erwachens im gewöhnlichen Sinne als die nächstliegende.

Noch undeutlicher ist Ps. 11, 7, da sich die Konstruktion des Satzes in mehrfacher Weise auffassen läßt und fraglich erscheinen kann, ob überhaupt Gott als das Objekt des Schauens gedacht ist. Die dem Sprachgebrauch und dem Zusammenhang am meisten entsprechende Auffassung möchte sein: 'Gerecht ist Jahwe, Gerechtigkeit hat er lieb; Gerechte bekommen zu schauen (*chazah*) sein Angesicht'. Es liegt hier, wenn überhaupt wirklich davon die Rede ist, daß die Gerechten Jahwes

Angesicht schauen werden (man hat doch wohl mit Unrecht 'Gerechte' für das Objekt des Satzes gehalten), ebenso wie in Ps. 17, 15, daß sich nicht sicher entscheiden läßt, ob das Schauen ein diesseitiges oder ein jenseitiges ist. Die anscheinend parallele Erwartung Ps. 140, 14: 'es werden wohnen die Gerechten vor deinem Angesicht' spricht für die erste Auffassung, da alttestamentliches 'wohnen' nur von dem irdischen Leben gebraucht wird.

Noch schwerer ist zu verstehen die vielbesprochene Hiobstelle c. 19, 26f. Vielleicht ist der Text korrupt. Da keine Verbesserung für das Verständnis des 'Gottschauens' einen sicheren Anhaltspunkt bieten kann, versuche ich die Aussage vom 'Schauen' nach dem vorliegenden Texte zu deuten, so gut es geht. Die Beantwortung der Frage nach der Sphäre, in die es fällt, ist an erster Stelle abhängig von der Auffassung der näheren Bestimmung des Schauens: 'aus meinem Fleisch' oder 'ohne mein Fleisch'. Sie gilt dem unmittelbar folgenden: 'ich werde Gott schauen (*chazah*), den ich schauen werde (*chazah*) mir zu gut, und meine Augen werden sehen (*ra'ah*) und nicht ein Fremder; hinschwinden meine Nieren in meinem Innern'. Ist von einem Schauen bei Leibesleben die Rede, so wird das wegen der Erwähnung der Augen als der sehenden kaum von dem innerlichen Empfinden der Gottesgemeinschaft zu verstehen sein oder doch nicht davon allein, sondern eher von dem Schauen einer Theophanie oder andernfalls von Erlebnissen, in denen Hiob das rechtfertigende Walten Gottes wahrnehmen zu dürfen hofft. An rechtfertigende Ereignisse des irdischen Verlaufes kann aber vielleicht auch dann gedacht sein, wenn Hiob von der Zeit redet, wo er 'ohne das Fleisch', d. h. im Tode, sein wird: solche Ereignisse wird Hiob zu schauen bekommen, indem er sie jetzt mit Bestimmtheit erwartet. Das Vorausschauen für die Zeit des Todeszustandes ist dann aufgefaßt als ein zukünftiges Schauen im Todeszustand. Aber das Sehen der 'Augen' wäre doch für diesen

Gedanken ein sehr gewagter Ausdruck. Ich komme über den Eindruck nicht hinaus, daß die Erwähnung der Augen auf eine Gotteserscheinung in sichtbarer Gestalt verweist. Da die Erwartung der Enthebung aus dem Todeszustand in dem Verlauf der Reden des Buches Hiob kaum eine Stelle hat, müßte diese realistisch wahrnehmbare Gotteserscheinung die am Ende des Buches berichtete in der Gewitterwolke (c. 38, 1; vgl. c. 42, 5) sein, die dem Hiob bei Leibesleben zuteil wird.

Hiob 33, 26 ist davon die Rede, daß der von Gott wieder in Gnaden angenommene Sünder das Angesicht Gottes mit Jubel sieht (*ra'ah*). Daß hier nach einem Sprachgebrauch, der sogleich zu erörtern sein wird, mit 'das Angesicht Gottes sehen' der Besuch des Tempels bezeichnet, hier also der Wiederbesuch des Tempels in Aussicht gestellt sein sollte[1], kann ich durchaus nicht wahrscheinlich finden. Nicht nur würde die Hinweisung auf den Besuch des Tempels ganz herausfallen aus der sonst in der Rede Elihus wie im übrigen Buche Hiob angenommenen Situation einer patriarchalischen Zeit, in der es einen Tempel nicht gibt, sondern im Zusammenhang erwartet man nichts anderes als eine Variante des Ausdrucks vom Wiederbegnadetsein, also den Gegensatz zu dem bisherigen Verborgensein des Angesichts Gottes (c. 34, 29), die Wahrnehmung seiner Güte. In jedem Fall ist zweifellos gemeint eine Erfahrung, die der Mensch sofort machen wird nach seiner Wiederzuwendung zu Gott, also in diesem Leben.

Ganz ähnlich wie hier scheint es mir zu liegen in der Aussage des Liedes des Hiskia Jes. 38, 11: 'Ich sprach: nicht werde ich Jah Jah sehen (*ra'ah*) im Lande der Lebendigen, nicht mehr werde ich erblicken einen Menschen unter den Bewohnern der Welt'. Um den Tempelbesuch[2] handelt es sich schon deshalb nicht, weil für ihn nur die Wendung nachweisbar ist: 'das Angesicht Jahwes sehen'. Abgesehen davon findet das

[1] So Duhm. [2] So auch hier Duhm.

hier gemeinte Sehen offenbar überall im Lande der Lebendigen statt, bezieht sich also auf die vielen Offenbarungen Gottes in der Regierung der Welt und des Menschenlebens, analog[1] Ps. 27, 13: 'sehen (*ra'ah*) auf die Güte Jahwes im Lande der Lebendigen'.

Ist, wie mir scheint, in den beiden zuletzt besprochenen Stellen deutlich von einer Wahrnehmung des Waltens Gottes die Rede, also nicht eigentlich von dem Anblick Gottes selbst, sondern von dem seiner Werke, somit von einer Erkenntnis, wie sie dem Menschen überhaupt gegeben ist, so ist dagegen für die in ihrer Beziehung auf das Diesseits oder Jenseits dunkeln Aussagen Ps. 11, 7; 17, 15 und Hiob 19, 26f., wo von einem direkten Gottschauen gesprochen wird, wenigstens das eine unverkennbar, daß hier von der Erlangung irgendwelcher Erkenntnis nicht geredet wird, sondern von dem beseligenden Gefühl unmittelbarer Gottesnähe.

Von den alttestamentlichen Stellen, in denen es sich darum handelt, daß der Mensch Jahwe in einer Theophanie (Ex. 24, 10f. Num. 12, 8. Hiob 42, 5) oder in einer Vision (1. Kön. 22, 19. Jes. 6, 1. Am. 9, 1) zu sehen bekommt, wird besser weiter unten in anderem Zusammenhang zu reden sein. Das Gottsehen dieser Stellen bedarf keiner Erläuterung. In prophetischen Visionen ist deutlich gedacht an den Anblick einer göttlichen Gestalt. In Erzählungen von Mose und von ihm und seinen Begleitern, ebenso von Hiob bei dem Erlebnis der Rede Gottes ist in naiver Weise eben dieser Anblick gemeint als ein durch das leibliche Auge vermittelter.

Auf das jedenfalls andersartige Schauen in den besprochenen Stellen poetischer Schriften wird zurückzukommen sein, wenn wir am Ende des Versuchs einer Entwicklungsgeschichte dieses Ausdrucks stehen (S. 207 ff.). Zunächst sollte nur die Sachlage exponiert werden. Die Psalmen, in denen jenes 'Schauen' vorkommt, können vielleicht so spät angesetzt wer-

[1] So Gesenius.

den, daß sich dafür an einen Einfluß der griechischen Mysteriensprache denken ließe. Wir glauben ihn aber auch hier nicht annehmen zu dürfen. Im folgenden soll der Versuch gemacht werden, jene Ausdrucksweise später alttestamentlicher Schriften aus einer von griechischer Einwirkung unabhängigen Geschichte alttestamentlicher religiöser Terminologie zu verstehen.

2

Auf eine bestimmte Entstehung des Ausdrucks 'Gott schauen' verweist unter den bisher besprochenen Stellen allein die Aussage Ps. 63, 3. Es ist bedeutsam, daß der Psalmist das Gottschauen im Heiligtum, d. i. im Tempel, erlangt hat oder zu erlangen hofft. Damit knüpft er an an einen alten Ausdruck 'Jahwes Angesicht sehen' (*ra'ah*) in dem Sinne von: 'den Tempel besuchen'.

Dieser Ausdruck, an dem die Späteren auf Grund der Anschauung, daß der Mensch Gott nicht sehen könne, Anstoß nahmen, ist allerdings in der massoretischen Punktation durch eine andere Wendung verdrängt worden; ist aber mit zwingender Notwendigkeit zu rekonstruieren. Für den Besuch des Heiligtums wird im massoretischen Texte die Formel gebraucht: 'vor dem Angesicht Jahwes (oder Gottes) erscheinen', gebildet mit dem Niphal von *ra'ah* 'sich sehen lassen'. Diese Lesung, die überall schon von der Septuaginta ausgedrückt wird, kann ursprünglich sein an zwei Stellen, wo das Niphal mit der Präposition *el* konstruiert ist: 'nach dem Angesicht hin' (Ex. 23, 17. Ps. 84, 8). Die gewöhnliche Form aber ist, daß nicht *el* steht, sondern *et* (Ex. 34, 23f. Deut. 16, 16; 31, 11) oder weder das eine noch das andere, 'Angesicht' (*pĕnē*) also für sich allein steht (Ex. 23, 15; 34, 20. Jes. 1, 12. Ps. 42, 3). Nun kommt *et-pĕnē* allerdings auch sonst vor in dem Werte von *li-pĕnē* 'vor dem Angesicht', eigentlich 'bei dem Angesicht' (Ps. 16, 11; 21, 7; 140, 14); aber die Konstruktion des Niphal mit dem bloßen Nomen als Akkusativ in eben derselben Bedeutung läßt sich aus dem allerdings möglichen Gebrauch des

Akkusativs zur Bezeichnung der Richtung nicht rechtfertigen, da in diesem Falle die lokale Bedeutung sich nicht als selbstverständlich ergibt. Deshalb ist jetzt die Annahme fast allgemein verbreitet[1], daß statt des Niphal ursprünglich das Kal gelesen wurde und demnach nicht von einem Erscheinen vor dem Angesicht Jahwes, sondern von einem 'sein Angesicht sehen' die Rede war. Die Lesung als Kal wird für Ps. 42, 3 durch Peschittha und Targum vertreten.[2]

Die Annahme, daß sie hier und an anderen Stellen die ursprüngliche ist, wird dadurch verstärkt, daß der Ausdruck 'das Angesicht jemandes sehen' (*ra'ah*) im Alten Testament gebräuchlich ist für das Auftreten vor einem Höhergestellten, besonders einem König (Gen. 32, 21; 43, 3. 5; 44, 23. 26. Ex. 10, 28f. 2. Sam. 3, 13; 14, 24. 28. 32; anders Gen. 46, 30). 'Die das Angesicht des Königs Sehenden' ist Bezeichnung für die, welche ihren ständigen Aufenthalt in der Nähe eines Königs haben (2. Kön. 25, 19. Jer. 52, 25. Est. 1, 14). Diese Ausdrucksweise läßt sich von der im Kultus angewandten nicht trennen und zeigt, daß ursprünglich auch in ihr *ra'ah* im Kal mit dem Akkusativ gebraucht wurde.[3] Danach liegt es dann wenigstens nahe, an den Stellen, wo *el* steht, dies in *et* zu verändern und als Akkusativzeichen zu verstehen. Diese Korrektur wird jedenfalls zu vollziehen sein in Ex. 23, 17: 'Dreimal im Jahre soll erscheinen alles Männliche unter dir vor (*el*) dem Angesicht des Herrn Jahwe', wo der Samaritaner liest *ét*: 'soll sehen alles Männliche unter dir das Angesicht'. Daß ursprünglich wirklich das Kal gelesen werden sollte, ist besonders deutlich an den Stellen Ex. 34, 24. Deut. 31, 11. Jes. 1, 12, wo die Massoreten

[1] Nach der grundlegenden, an Luzzatto anknüpfenden Darstellung von Abraham Geiger *Urschrift u. Uebersetzungen der Bibel* 1857 S. 337ff., der übrigens auch Olshausen zum Vorgänger hat.

[2] Siehe dazu Nestle *Ztschr. f. d. alttestl. Wissenschaft* XXII 1902 S. 306ff.

[3] Hierauf hat Stade *Ztschr. f. d. alttestl. Wissenschaft* XIV S. 257, 1 aufmerksam gemacht.

den Infinitiv Niphal von *ra'ah* ohne das charakteristische *h* des Niphal gelesen wissen wollen. Die Wendung 'Jahwes Angesicht sehen' ergibt sich als die ursprüngliche auch daraus, daß sie unbeanstandet geblieben ist Ex. 33, 20, wo eine Verneinung hinzutritt[1]; hier sagt Jahwe: 'Du kannst mein Angesicht nicht sehen'. Ebenso ist sie stehengeblieben da, wo von einem Sehen die Rede ist, das sich auf irgendeine Gottheit, nicht speziell auf Jahwe, bezieht: Gen. 33, 10 'ich habe dein Angesicht gesehen, wie man das Angesicht eines Gottes sieht'.

In später Sprache kommt ein- oder zweimal mit Bezug auf den Zion, d. h. den Tempel, die Aussage wie von einer dauernd bestehenden Institution vor, daß Gott dort gesehen werde, d. h. erscheine, ausgedrückt mit dem Niphal von *ra'ah* (Ps. 102, 17; vgl. Gen. 22, 14). Das setzt voraus die Möglichkeit der aktivischen Aussage, daß man ihn dort ständig sehen könne, und ist nur stehengeblieben, weil es nicht einfach durch andere Punktation zu ändern war und weil die passivische Aussage das 'dogmatische' Bedenken nicht direkt herausforderte.[2]

---

[1] Vgl. Stade a. a. O.

[2] Es ist aber wohl möglich, daß das Bedenken gegen den Ausdruck 'Jahwes (oder Gottes) Angesicht sehen' sich schon verhältnismäßig früh geltend gemacht hat und daß in Ps. 84, 8: 'man erscheint (oder nach Wellhausen verbessert: 'sie erscheinen') vor Gott auf dem Zion' die Punktation als Niphal und die Präposition *el* ursprünglich ist. Die von anderen vorgezogene Lesung *ēl* 'Gott' nach LXX scheint mir keine Verbesserung zu sein: 'es erscheint El-Elohim auf dem Zion', da man nach dem vorhergehenden 'sie wandeln' die Angabe erwartet, wohin sie kommen, also die Präposition *el*. Die Konstruktion des Niphal von *ra'ah* mit dieser Präposition wird von dem Auftreten vor dem König gebraucht (1. Kön. 18, 1. 15), ist also auch in der Anwendung auf Gott möglich. Jedenfalls ist Jes. 16, 12 das absolut gebrauchte Niphal 'gesehen werden' in der Bedeutung: 'im Heiligtum (auf der bama) erscheinen' nicht zu beanstanden, da die Form *nir'ah* durch das parallele *nil'ah* geschützt wird. Ebenso scheint mir in 1. Sam. 1, 22 das Niphal, das hier mit *et* konstruiert ist, ursprünglich zu sein: 'bis daß entwöhnt ist der Knabe und ich ihn bringe, daß er erscheine vor dem Angesicht Jahwes und bleibe daselbst für immer'. Der Zusammenhang erfordert hier das lokale 'vor dem Angesicht' wegen des 'daselbst'.

Der Ausdruck 'kommen, um Jahwes Angesicht zu sehen', eher als der korrigierte 'um vor Jahwes Angesicht zu erscheinen', klingt nach in der Wendung 'Jahwes Angesicht suchen' (Hos. 5, 15. Ps. 24, 6; 27, 8; 105, 4), die sich wahrscheinlich ursprünglich ebenfalls auf den Besuch des Heiligtums bezog (vgl. 2. Sam. 21, 1, auch 1. Kön. 10, 24).[1]

Derselbe Prozeß einer durch dogmatische Ängstlichkeit veranlaßten Änderung des Textes läßt sich Ex. 24, 10f. an dem Verhältnis der Septuaginta zu dem massoretischen Texte beobachten. Für: 'sie sahen den Gott Israels', 'sie schauten Gott' bietet Septuaginta: *εἶδον τὸν τόπον οὗ εἱστήκει ὁ θεὸς τοῦ Ἰσραήλ* und *ὤφθησαν ἐν τῷ τόπῳ τοῦ θεοῦ*. Ähnliche Weiterbildungen jenes Prinzips über den massoretischen Text hinaus finden sich in Septuaginta auch anderwärts, ebenso in anderen alten jüdischen Übersetzungen.[2]

Das Bedürfnis, zur Vermeidung eines Anstoßes einen ursprünglichen Ausdruck 'Jahwes Angesicht sehen' zu tilgen, wurde nicht nur durch spätere Anschauungen von der Geistigkeit und Unsichtbarkeit Gottes veranlaßt, sondern schon dadurch, daß jene Ausdrucksweise in einem auffallenden Gegensatz steht zu dem vielfach und seit ältesten Zeiten im Alten Testament vertretenen Glauben, daß der Mensch Gottes Angesicht nicht sehen darf und sterben muß, wenn es ihm zuteil wird (Ex. 33, 20. 23; vgl. c. 19, 21). Zweifellos sehr alte Erzählungen in der Genesis und im Richterbuch bringen diesen Glauben zur Geltung, indem sie als von einem Außerordentlichen davon berichten, daß Menschen, die Jahwe gesehen haben, am Leben bleiben (Gen. 16, 13; 32, 31. Ex. 24, 11. Richt. 6, 22f.; 13, 22; vgl. Jes. 6, 5). Deshalb verhüllt Mose sein Angesicht vor dem Gott, der aus dem brennenden Busche zu ihm redet: 'denn er fürchtete sich, Gott anzublicken' (Ex. 3, 6). Ebenso verhüllt sich Elia, als Jahwe an ihm vorüberzieht (1. Kön. 19,

---

[1] Stade a. a. O. [2] Geiger S. 340f.

13), und in der Vision Jesajas bedecken auch die Seraphim ihr Angesicht mit den Fittichen vor der Gegenwart Jahwes (Jes. 6, 2).[1]

Aber auch jener Ausdruck 'das Angesicht Jahwes sehen' steht nicht für sich allein. Andere alttestamentliche Aussagen bekunden eine verwandte Anschauungsweise. In alten Stücken und, in Anlehnung an ihren Sprachgebrauch, auch in jungen Schriften ist von Gottesoffenbarungen als von einem Sichsehenlassen Jahwes die Rede, ausgedrückt mit dem Niphal von *ra'ah* (Gen. 12, 7; 18, 1; 22, 14; 26, 2. 24; 35, 1. Ex. 3, 16; 4, 5. Deut. 31, 15. 1. Sam. 3, 21. [2. Sam. 22, 11.] 1. Kön. 3, 5; 9, 2; 11, 9. Ps. 102, 17. 2. Chr. 1, 7; 3, 1; 7, 12). An dieser Redewendung haben sogar die Verfasser der Priesterlichen Schrift im Pentateuch trotz ihres sehr geläuterten Gottesbegriffs keinen Anstoß genommen (Gen. 17, 1; 35, 9; 48, 3. Ex. 6, 3. Lev. 9, 4; 16, 2). Aber 'Sichsehenlassen' wird in dieser Schrift nicht viel anders gebraucht als bildlich im allgemeinen Sinne von 'sich kund tun'; denn von irgendwelchen sichtbaren Formen, in denen Jahwe sich offenbart hätte, ist hier nirgends die Rede, nur seit dem Wüstenzuge von der mehr verhüllenden als kundbar machenden Wolke, in der er gegenwärtig ist. Auch das 'Auge in Auge', das Num. 14, 14 — vielleicht eine Stelle aus dieser Schrift — ausgesagt wird von der Art, wie Jahwe vom Volk Israel gesehen wurde (vgl. Deut. 5, 4), will nur die Wirklich-

---

[1] Daß der Mensch sterben müsse, der die Gottheit gesehen hat, ist auch anderwärts Glaube. Pausanias X 32, 13 ff. erzählt zwei Geschichten von dem Eindringen eines Unberufenen in das Adyton eines Isistempels — der eine in Phokis, der andere in Koptos —: der Eindringling kehrt zwar zurück, stirbt aber, als er erzählt, was er gesehen hat, und Pausanias folgert daraus die Wahrheit des Homerischen Wortes: *σὺν οὐδενὶ αἰσίῳ τοὺς θεοὺς τῷ γένει τῶν ἀνθρώπων ἐναργῶς ὁρᾶσθαι.* Pausanias meint, wie mich Professor Diels belehrt, Ilias 20, 130 f.: *χαλεποὶ δὲ θεοὶ φαίνεσθαι ἐναργεῖς.* Der Nachdruck liegt auf dem *ἐναργεῖς*, denn im allgemeinen ist bei Homer eine Gotteserscheinung nichts Verderbenbringendes, sondern die Götter geben sich in überirdischer Gestalt denen zu sehen, die sie einer außergewöhnlichen Auszeichnung würdigen wollen. Siehe die Anmerkung von van Leeuwen zu Ilias A 198 (Ilias I S. 17).

keit der Offenbarung betonen, nicht ihre Form beschreiben, da 'Auge in Auge' auf das Sehen eines ganzen Volkes nicht paßt. Schon die elohistische Schrift des Pentateuchs versteht das Gesehenwerden Elohims Gen. 35, 1 schwerlich von einer sichtbaren Erscheinung der Gottheit selbst, da sie in der Regel die Gottesoffenbarungen darstellt als ein Reden Elohims im Traum oder ein Rufen seines Engels vom Himmel her. Auch war in der Stelle, auf die Gen. 35, 1 zurückweist, nämlich c. 28, 12 (v. 13 ff. gehören nicht dieser Quellenschrift an), nur von Engeln die Rede, die dem Jakob im Traume, zwischen Erde und Himmel auf- und niedersteigend, erschienen. In anderer Weise wird in Berichten des jahwistischen Buches das Gesehenwerden Jahwes dadurch verständlich gemacht, daß er in Menschengestalt erscheint (Gen. 18, 1 ff.) — so auch anscheinend einmal bei dem Elohisten Gen. 32, 31, vgl. v. 25 — oder in einer Flamme (Ex. 3, 16; vgl. v. 2 und ferner Gen. 15, 17 f.), wobei es sich deutlich um eine vorübergehend angenommene Erscheinungsform handelt.

Ein sehr später Prophet gebraucht Sach. 9, 14 den Ausdruck 'gesehen werden' von einer zukünftigen Gottesoffenbarung, und in ganz abgeblaßtem Sinne wird Jer. 31, 3 mit eben demselben Worte gesprochen von dem Zuhilfekommen Jahwes für sein Volk.[1] Es ist eben etwas anderes, davon zu reden, daß Gott sich sehen läßt, als, wie jene Formel vom Besuch des Heiligtums es tut, davon, daß der Mensch darauf ausgeht, ihn zu sehen. Wohl aber muß auch die Redeweise vom Sichsehenlassen Gottes zuletzt zurückgehen auf eine Anschauung, die der anderen von der Unmöglichkeit, daß der Mensch die Gottheit schaue und leben bleibe, entgegengesetzt war.

Noch deutlicher liegt derselbe Gegensatz vor, wenn in einer jedenfalls alten, aber ihrer Herkunft nach schwer zu bestimmenden Stelle Ex. 24, 10 davon berichtet wird, daß Mose,

---

[1] Jes. 66, 5 statt 'wir werden sehen' mit LXX zu lesen: 'und er [Jahwe] möge gesehen werden' (Geiger *Urschrift* S. 339), scheint mir durchaus eine Verschlechterung zu sein.

Aaron mit seinen Söhnen Nadab und Abihu und siebzig von den Ältesten Israels den Gott Israels sahen (*ra'ah*), und dann die Glanzerscheinung geschildert wird, die 'unter seinen Füßen' war; das Aussehen Gottes selbst kann auch hier nicht beschrieben werden. Das Sehen ist an dieser Stelle offenbar ganz eigentlich gemeint. Das Außerordentliche, daß Mose und seine Begleiter Gott schauten, wird v. 11 nochmals ausgesagt (*chazah*). In demselben Gegensatz zu jenem Glauben, daß der Mensch Jahwe nicht sehen dürfe, steht die wohl aus dem elohistischen Buche stammende Angabe Num. 12, 8, wonach Jahwe mit Mose verkehrt, nicht nur 'Mund zu Mund', sondern so, daß Mose die 'Gestalt Jahwes' erblicken darf (*hibbīth*; vgl. Ex. 33, 11. Deut. 34, 10), obgleich es mit ähnlichen Beschränkungen wie die in Ex. 33, 23 zu verstehen sein mag. Es soll selbstverständlich hier ebenso wie in allen jenen Fällen, wo erzählt wird, daß Menschen erschraken oder zu erschrecken Grund gehabt hätten, weil sie Jahwe gesehen haben, das Sehen und Lebenbleiben als eine über das nach der Ordnung Bestehende gänzlich hinausgehende Ausnahme hingestellt werden. Ex. 33, 23 (jahwistisch) gleicht die Ausnahme bei Mose dadurch mit der Regel aus, daß er Gott nicht vom Angesicht, sondern von rückwärts zu sehen (*ra'ah*) bekommt. Ex. 33, 11, Deut. 34, 10 berichten zwei der älteren Erzähler, daß Jahwe mit Mose redete oder 'ihn kannte' von Angesicht zu Angesicht (vgl. Deut. 5, 4); von Mose auszusagen, daß er seinerseits so mit Jahwe verkehrte, würden sie schwerlich gewagt haben (vgl. aber Gen. 32, 31, auch Richt. 6, 22 vom Engel Jahwes).

Ganz mit jener Anschauung, daß der Mensch Jahwe nicht sehen könne, stimmt auch das nicht überein, daß Amos (c. 9, 1; vgl. c. 7, 7) und Jesaja (c. 6, 1) von einem Gottsehen (*ra'ah*) berichten und eben dasselbe auch von dem Propheten Micha ben Jimla erzählt wird (1. Kön. 22, 19). Allerdings handelt es sich in diesen drei Fällen deutlich um einen visionären Vorgang. Dabei weiß Jesaja nur Thron und Schleppe der er-

scheinenden Gottheit zu beschreiben, nicht sie selbst, und auch er fürchtet, sterben zu müssen, weil seine Augen Jahwe, den König der Heerscharen, gesehen haben (v. 5).

Ezechiel erlebt ebenfalls visionäre Gotteserscheinungen; aber die alte Anschauung von der Unmöglichkeit, die Gottheit zu sehen, kommt bei ihm dadurch zur Geltung, daß er nicht direkt sagt, er habe Gott gesehen, sondern Jahwes Kabod 'Herrlichkeit' als ein vermittelndes Objekt seines Sehens (*ra'ah*) einfügt und, noch weiter zurückschiebend, die Schauung bezeichnet als 'Gesicht eines Bildes des Kabod Jahwes' (c. 1, 28). Ebenso wird das Gesehenwerden Jahwes durch den Kabod vermittelt gedacht in der Priesterlichen Schrift des Pentateuchs (*nir'ah* Ex. 16, 10. Lev. 9, 6. 23. Num. 14, 10; 16, 19; 17, 7; 20, 6), ferner bei dem exilischen oder nachexilischen Propheten Jes. 60, 2 und in Ps. 102, 17. Schon der Jahwist im Pentateuch und andere alte Erzähler mildern gewissermaßen das Gesehenwerden Jahwes, indem sie den Engel Jahwes als den, der gesehen wurde, für ihn selbst substituieren (Ex. 3, 2. Richt. 6, 12. 22; 13, 3. 21; vgl. Gen. 16, 13 und dazu v. 7).

Wir haben es offenbar mit zwei differierenden Anschauungsweisen zu tun, von denen im Verlauf einer langen Entwicklung eine jede durch die andere modifiziert, keine aber jemals ganz beseitigt worden ist. In ähnlicher Weise widersprechende Anschauungen finden sich nun mehr oder weniger in allen Volksreligionen, ohne daß es überall möglich oder auch notwendig wäre, ihnen eine verschiedene Herkunft zuzusprechen. In diesem Fall aber läßt sich für die eine Anschauung, die von der Möglichkeit, Gott zu sehen, aus der Übereinstimmung mit einer Ausdrucksweise auf nichtisraelitischem Boden, die nicht lediglich als auf Analogie beruhend anzusehen ist, nichtisraelitischer Ursprung in hohem Grade wahrscheinlich machen. Ebenso läßt sich nachweisen, daß die entgegengesetzte Anschauung von der Unmöglichkeit, Jahwe zu sehen, mit althebräischem Glauben und Kultus zusammenhängt.

3

Der Ausdruck: 'das Angesicht Jahwes sehen' läßt sich in seiner Auffassungsweise nicht trennen[1] von dem assyrischen, der in einem Hymnus an Istar vorkommt: 'ich blickte auf dein Angesicht' (*atamar pāniki*), womit entweder ebenfalls das Aufsuchen der Kultstätte oder auch irgendeine einzelne Handlung an der Kultstätte gemeint sein wird. Das hier gebrauchte Wort für 'Angesicht' *pān* entspricht genau dem hebräischen *pen* in jener Formel für den Besuch des Heiligtums. Diese Parallele stellt die Richtigkeit der Rekonstruktion des alttestamentlichen Ausdrucks außer Zweifel.

In babylonischen Personennamen ist mehrfach von Gottsehen die Rede. Wie dies gemeint ist, ist nicht überall zweifellos. Aus der Zeit der Kossäerdynastie finden sich die Namen: 'Ich sehe das Angesicht Gottes' und 'Ich sehe das Angesicht Marduks', aus der Zeit Hammurabis: 'Möge ich Samas sehen', aus neubabylonischer Zeit: 'Möge ich Bel sehen', 'Möge ich Bel in Esagil sehen', 'Möge ich Nebo in Esaggil sehen', 'Möge ich Nebo innerhalb der Mauer sehen'.[2] Von diesen Namen zeigt deutlich derjenige, der den Tempel Esaggil nennt, daß es sich um ein Sehen an der Kultstätte handelt wie in dem

---

[1] Wie Zimmern gesehen hat (Schrader *Die Keilinschriften und das Alte Testament*[3] S. 442, 1).

[2] Siehe diese Namen bei Clay *Documents from the Temple Archives of Nippur* (The Babylonian Expedition of the University of Pennsylvania, Series A Bd. XIV 1906) S. 39; Ranke *Early Babylonian Personal Names* (ebenda Series D Bd. III 1905) S. 146; Tallquist *Neubabylonisches Namenbuch* (Acta Societatis Scientiarum Fennicae Bd. XXXII 1906) S. 40a. 132b. 235a. 258b; Clay *Business Documents of Murashû Sons of Nippur* (Babylonian Expedition, Series A 1904) S. 57 Anmerkung. Vgl. zu diesen Namen J. Hehn *Die biblische und die babylonische Gottesidee* 1913 S. 156. 165f., der, wie es scheint, überall in den Namen für 'schauen' mit der Bedeutung 'dienen' glaubt auskommen zu können. Tallquist a. a. O. S. 235a erklärt den oben mit 'Möge ich Bel sehen' übersetzten Namen als Abkürzung aus einem anderen mit der Bedeutung 'Bel will ich ergeben sein' (eigentlich: 'Auf Bel will ich schauen').

hebräischen Ausdruck. Ebenso ist wahrscheinlich zu urteilen über die Bedeutung des Namens mit einer anderen Ortsbestimmung: 'Möge ich Nebo innerhalb der Mauer sehen'. Dagegen ist in einem weiteren Namen aus der Zeit der Kossäerdynastie 'Gott sehend'[1], worin offenbar von einer dauernden und an keine Örtlichkeit gebundenen Eigenschaft die Rede ist, das Sehen gewiß zu verstehen in dem übertragenen Sinne von 'auf Gott sehen' und in einer umfassenderen Bedeutung überhaupt von der Verehrung der Gottheit gemeint. Ähnlich kann es wohl mit den anderen Namen liegen, die eine Örtlichkeit nicht nennen. Das ist um so eher möglich, als die beiden assyrischen Wörter für 'sehen', *amāru* in Verbindung mit einer Präposition 'auf, nach etwas hin' und *dagālu* mit dem Akkusativ *pān* 'Angesicht', auch abgesehen von der religiösen Sprache, die Bedeutung haben: 'des Winkes gewärtig, dienstbar sein'. In jenen Namen fehlt allerdings bei *amāru* der Ausdruck der Richtung durch eine Präposition; das könnte aber etwa eine Abkürzung sein.

Wo dagegen die Kultstätte oder überhaupt eine Lokalität für das Sehen der Gottheit genannt wird, ist es doch wohl nicht möglich anzunehmen, daß 'sehen' in dem übertragenen allgemeinen Sinne 'dienen' gemeint sei, da das Dienen überall stattfinden konnte; vielmehr muß hier das Sehen irgendwie auf eine Betätigung an dem betreffenden Ort, also doch wohl auf die Ausübung des Kultus bezogen werden. Man wird demnach geglaubt haben, daß die Gottheit an dem bestimmten Ort in einer solchen Weise zu finden sei, die als ein Sehen bezeichnet werden konnte. Aber auch allgemein von einem der Gottheit gewidmeten Dienste konnte man mit diesem Ausdruck nur reden, wenn sich ursprünglich die Meinung damit verband, daß die Gottheit wirklich zu sehen sei, ebenso wie der Mensch zu sehen sein muß, dem man in der Weise dient, daß man auf ihn 'sieht'.

[1] Clay *Documents from the Temple Archives* a.a.O. Bd. XV 1906 S. 29.

Indessen ist wahrscheinlich in dem babylonischen Ausdruck für das Gottsehen das 'Sehen' ursprünglich nicht kombiniert worden mit der Anwendung der Wörter für 'sehen' in der Bedeutung 'dienen'. Ein analoger Sprachgebrauch führt auf eine andere Auffassung. Von einer Audienz beim König wird im assyrischen Hofstil gesagt: 'das Angesicht des Königs sehen'.[1] Eben diesen Ausdruck fanden wir im Hebräischen in demselben Sinn oder für den ständigen Aufenthalt in der Nähe des Königs. Diese Formel läßt sich von der auf den Kult bezüglichen kaum trennen. Es fragt sich, welche von beiden Anwendungen des Ausdrucks die primäre ist. Das Auftreten vor dem König kann bezeichnet worden sein, weil der König in der Art eines Gottes behandelt wurde, nach Analogie des Auftretens vor der Gottheit. Dann wird auch dieses ursprünglich gemeint gewesen sein als ein wirkliches Sehen, also doch wohl ein Sehen des Gottesbildes. Sollte aber jener Ausdruck für die Audienz beim König bis in hohes Altertum hinaufreichen und direkt aus einem Hofzeremoniell entstanden sein, das den Herrscher für gewöhnlich den Blicken des Untertanen entzog, so könnte er zuletzt in der abgeblaßten Bedeutung gebraucht worden sein: 'einem Höhergestellten einen Besuch machen' und in dieser auf den Gottesdienst übertragen worden sein auf Grund des Glaubens, daß die Gottheit am Kultusort anwesend sei, ohne daß es sich dabei um das Sehen des Gottesbildes handeln müßte.

In analogem ägyptischen Sprachgebrauch ist ohne Zweifel in wörtlicher Auffassungsweise vom Sehen des Gottesbildes die Rede, wenn es z. B. auf der Stele des äthiopischen Königs Pianchi im 8. Jahrhundert heißt: 'Der König öffnete die Tür des Benbenhauses, schaute seinen Vater Re im Benbenhause ... schloß die Tür'. Ebenso handelt es sich offenbar um den Anblick des Gottesbildes, wenn im Tempel von Gurna der

[1] Klauber *Assyrisches Beamtentum nach Briefen aus der Sargonidenzeit* (Leipziger semitistische Studien V 3, 1910) S. 14.

König in den Tempel geführt wird mit den Worten: 'Komm zum Tempel, daß du deinen Vater Amon schauest.'[1] Die ägyptische Ausdrucksweise spricht dafür, daß wir die parallele babylonische ebenso aufzufassen haben. Übrigens wird auch in Ägypten von einer Audienz beim König gesagt: 'den König schauen', und das 'Schauen des Königs' gilt als etwas Beglückendes.[2]

Eine Analogie zu dem 'Gottsehen' in der religiösen Terminologie der Babylonier und Ägypter findet sich in der der eleusinischen Mysterien. Hier handelte es sich um das 'Sehen' eines Geheimnisvollen, das den Höhepunkt der Feier darstellte und nur den Eingeweihten gestattet war, den Epopten. Aus den darüber vorliegenden Aussagen geht mit einiger Deutlichkeit hervor, daß das, was in dieser Weise zu sehen gegeben wurde, bestimmte Götterbilder waren.[3] In diesem Kultbrauche wird der Ausgangspunkt liegen für die in der hellenistischen Mysteriensprache angewandten Ausdrücke *ὁρᾶν θεόν, θεᾶσθαι.*

4

Das Zusammenstimmen des babylonischen und des hebräischen Ausdrucks 'das Angesicht eines Gottes sehen' läßt sich keinesfalls aus ursemitischen Zusammenhängen erklären. Dann bliebe unverständlich, daß daneben im Alten Testament jene Anschauung besteht, der Mensch könne die Gottheit nicht sehen. Diese läßt sich nicht begreifen als aus theologischer Reflexion in einem beabsichtigten Gegensatz zu der anderen entstanden, sondern reicht offenbar in älteste Zeiten zurück, für die von derartiger Reflexion nicht die Rede sein kann.

---

[1] Die Stellen verdanke ich freundlicher Mitteilung von Prof. Erman.

[2] Z. B. von einem hohen Beamten: 'der in den Palast eintritt und den König schaut' (Louvre C 92, neues Reich). '(Gib mir) ein schönes Leben, indem ich den König schaue' (Tell Amarna). Nach Mitteilungen von Erman.

[3] S. Lobeck *Aglaophamus* 1829, Bd. I S. 48—62, besonders S. 58, worauf mich Prof. Diels aufmerksam macht.

Andererseits ist an eine direkte Entlehnung des 'Gottsehens' bei den Hebräern von den Babyloniern her nicht zu denken, da sich dafür bei dem Alter der hebräischen, schon im ältesten Gesetz Ex. c. 23 gebrauchten Formel ein geeigneter Zeitpunkt nicht finden läßt. Wohl aber kann kanaanäischer Einfluß vorliegen. Es wird anzunehmen sein, daß die Kanaanäer ebenso wie die Babylonier, wahrscheinlich auf Grund einer Entlehnung, den Besuch der Kultstätte mit 'das Angesicht des Gottes sehen' bezeichnet haben. Wie der Ausdruck bei den Kanaanäern gelautet hat, läßt sich nicht nachweisen. Vom Angesicht (*pn*) der Gottheit zu reden, ist im Phönizischen verbreitet, nämlich in der punischen Bezeichnung der Göttin Tanit als 'Tanit Pen-Baal'; für 'sehen' kennen wir im Phönizischen nur wenige Spuren des Stammes *chazah* und im Moabitisch der Mescha-Inschrift das Verbum *ra'ah.* Daß kanaanäische Formeln für die Kultusübung von den Hebräern übernommen wurden, ist deshalb sehr wahrscheinlich, weil es nicht zweifelhaft sein kann, daß die altkanaanäischen Kultstätten großenteils von den Hebräern beibehalten wurden.

Da die Hebräer sich dem Anschein nach an den ihnen vermittelten babylonischen Sprachgebrauch angeschlossen haben, so ist anzunehmen, daß auch bei den Babyloniern der entsprechende Ausdruck bedeutete: 'den Kultusort aufsuchen' und daß dabei auch sie, in irgendwelchem eigentlichen Sinn, an ein Sehen und nicht an dienen dachten; denn diese Bedeutung hat das hebräische *ra'ah* nirgends, auch nicht in der Verbindung 'das Angesicht des Königs sehen'.[1]

Ob die Hebräer, als sie sich den Ausdruck aneigneten, das Sehen noch buchstäblich verstanden haben, also als sehen eines Gottesbildes, oder im Sinne von 'besuchen' oder 'aufsuchen', läßt sich direkt nicht entscheiden. Da Jesaja (c. 6, 5), ohne

[1] Auch 2. Kön. 25, 19. Jer. 52, 25. Est. 1, 14 ist diese Bedeutung nicht ersichtlich, sondern nur die andere: sich ständig in der Nähe des Königs befinden.

Frage in Anknüpfung an die alte Formel für den Besuch des Heiligtums, von einer im Tempel erlebten Vision berichtet: 'Den König Jahwe der Heerscharen haben meine Augen gesehen' und dies fraglos von einem wirklich mit dem visionären Auge Gesehenen versteht, so wird anzunehmen sein, daß jene Formel bei den Hebräern, wenigstens ursprünglich, von einem eigentlichen Sehen gemeint war, und in diesem Sinne werden die Kanaanäer sie verstanden haben. Wir dürfen also jenen Gegensatz in alten Aussagen von der Unmöglichkeit, Jahwes Angesicht zu sehen, und von dem Gehen zum Kultusort, um Jahwes Angesicht zu sehen, dahin zurechtlegen, daß die Hebräer in ältester Zeit keine Bilder kannten, worin man die Gottheit als gegenwärtige glaubte sehen zu können, daß aber unter kanaanäischem Einfluß eine andere Anschauungsweise und auch eine andere Kultusübung aufkam.

Eigentliche Bilder der Gottheit sind allerdings allem Anschein nach auch im Tempelkult der Kanaanäer, wenn überhaupt, nur wenig gebräuchlich gewesen. Daß an einzelnen ihrer Kultstätten das Stierbild als Gottesbild galt, wird man aus dem Stierdienst des Reiches Ephraim schließen müssen. Im allgemeinen scheint neben den kleinen, uns aus den Ausgrabungen bekannt gewordenen Götterfiguren, die im Privatkult eine Rolle spielten, gerade der Tempelkult sich mit der Andeutung der Gottesnähe in dem heiligen Steine, der Mazzebe, oder auch dem hölzernen Pfahle, der Aschere, begnügt zu haben. Aber in Mazzebe und Aschere dachte man doch eben die Gottheit gegenwärtig, und wer jene sah, mag dies bezeichnet haben als ein Gottsehen. Man konnte es um so eher, wenn dieser Ausdruck nicht von den Kanaanäern selbst gebildet, sondern aus dem babylonischen Kultus mit seinen vielen Götterbildern herübergenommen war. Dagegen werden wir annehmen müssen, daß die ältesten Hebräer, die die Gottheit nur in der Umhüllung der Gewitterwolke nahend dachten, auch die Felsblöcke, die sie zweifellos als Altäre benützten, nicht

mit der Gottheit identifizierten, sondern nur als eine Stätte ansahen, wo man vor sie hintreten dürfe. Bei den Arabern repräsentiert seit alten Zeiten der Stein die Gottheit; aber die Gottesbilder sind 'nichts echt Arabisches'.[1] Wenn etwa schon die ältesten Hebräer Teraphimbilder oder andere Penaten im Hause gepflegt haben, so wäre das mit der Anschauung von der Unmöglichkeit, den Stammesgott zu sehen oder abzubilden, vereinbar. Das gilt auch für die heilige Lade, nicht nur dann, wenn sie ein leerer Thron gewesen sein sollte, sondern ebensogut, wenn sie ein Kasten mit irgendwelchem Inhalt oder ohne Inhalt war. Heiligtümer, sei es feste sei es wandernde, die eine Abbildung der Gottheit enthalten hätten, haben die ältesten Hebräer schwerlich gekannt. In Kanaan aber haben sie sich jene bei den Kanaanäern gebräuchlichen Vergegenwärtigungen der Gottheit in den Heiligtümern angeeignet, von deren Verwendung bei den Israeliten viele alttestamentliche Berichte Zeugnis geben. Das Referat der sehr alten Erzählung im Richterbuch von dem Bilderdienst im Hause des Ephraimiten Micha mag ganz korrekt sein, wenn es den seines Gottesbildes beraubten ausrufen läßt: 'Meinen Gott, den ich gemacht hatte, habt ihr fortgenommen' (Richt. 18, 24). In demselben Sinne wird in älterer Zeit der Ausdruck 'vor Gott bringen' (*el-ha-elohīm* Ex. 21, 6) von dem Bringen vor das Gottesbild verstanden worden sein.

Im althebräischen bildlosen Kultus und in der alten Vorstellung, daß Jahwe sich wohl in Blitz und Feuer kundtue und mit des Donners Stimme rede, aber in keinem bestimmten Naturding als einer Erscheinung seines Selbst gesehen werden könne, liegen die Ausgangspunkte für die von den Propheten angebahnte und im Gesetz proklamierte Perhorreszierung des Bilderdienstes.[2] Der Gedanke von der Unkörperlichkeit Jahwes,

[1] Wellhausen *Reste arabischen Heidentums*² S. 102.

[2] Daß schon der älteste Dekalog das Bilderverbot enthalten habe, kann ich nicht annehmen, da sich in der späteren Zeit nirgends, auch

den die deuteronomische Warnung: 'Nicht habt ihr irgendwelche Gestalt gesehen an dem Tag, als Jahwe zu euch redete auf dem Horeb aus dem Feuer' (Deut. 4, 15) nur erst tastend zum Ausdruck zu bringen vermag, hat zuletzt die Ausmerzung des vom Kultus gebrauchten Ausdrucks 'das Angesicht Jahwes sehen' in den alttestamentlichen Schriften veranlaßt. Aber erst in sehr späten Zeiten. Nicht nur Jesaja, der doch allen Bilderdienst bekämpft, behielt jenen Ausdruck für den Besuch des Jerusalemischen Tempels bei (c. 1, 12), sondern seiner bedient sich noch der Verfasser des XLII. Psalmes, ein Verbannter, der frühestens der Zeit der Katastrophe des Jahres 597 v. Chr. angehört, vielleicht einer viel späteren, und nach der Art seines religiösen Empfindens nicht als ein Bilderdiener gedacht werden kann.

Schon von Anfang an war jene Formel, die für den Besuch der alten Bamot-Heiligtümer gepaßt haben wird, auf den des Tempels von Jerusalem nur in übertragenem Sinn anwendbar. Wohl haben aller Wahrscheinlichkeit nach zur Zeit Manasses Götterbilder im Tempel gestanden, jedenfalls eine Aschere (2. Kön. 21, 7; 23, 6. Deut. 16, 21), und möglicherweise befand sich das auf Mose zurückgeführte eherne Schlangenbild, dem bis auf die Zeit Hiskias Opfer dargebracht wurden (2. Kön. 18, 4), im Tempel. Aber auch wenn im Volke zeitenweise irgendein Bild im Tempel als ein Jahwebild angesehen worden sein mag, so haben doch die Männer, die sich in Schriften des Alten Testaments der Formel 'Jahwes Angesicht sehen' für den Besuch des Tempels bedienen, Jesaja, der Deuteronomiker und der Verfasser des XLII. Psalms, an die Verehrung eines Jahwebildes im Tempel nicht gedacht. In der Einrichtung des Tempels, soweit sie auf Salomo zurück-

nicht in der Polemik der Propheten gegen die Götzenbilder, das Bewußtsein eines vorliegenden Verbotes kundtut. Späte Entstehung des ganzen Dekalogs von Ex. c. 20 und Deut. c. 5 ist daraus nicht unbedingt zu folgern; denn wenn man das einleitende 'Ich bin Jahwe, dein Gott' als erstes Wort zählt, ist mit Auslassung des Bilderverbots die Zehnzahl vorhanden.

ging, war, trotz seiner vielen aus den phönizischen Tempeln entlehnten Darstellungen, Jahwe nicht anders als durch die heilige Lade vertreten, die niemals als ein Gottesbild gedacht worden sein kann. Allerdings in ihr oder über ihr dachte man sich Jahwe gegenwärtig in einer Weise, wie er außerhalb des Tempels nicht zu finden war. Aber diese Gegenwart war eine unsichtbare. Um die Unsichtbarkeit anzudeuten, war die Cella, in der die Lade stand, dunkel und die Fittiche der Kerube beschatteten die Lade. Von einem Sehen Jahwes konnte hier nicht die Rede sein, und jene Formel hat in ihrer Anwendung auf den Jerusalemischen Tempel von Anfang an nur die Überzeugung zum Ausdruck gebracht, daß Jahwe dort gegenwärtig sei. Nur so kann Jesaja (c. 1, 12) die Formel verstanden wissen wollen. Er erinnert an sie auch in jenem unbefangenen Bericht seiner Berufungsgeschichte, daß er in der Vision Jahwe im Tempel gesehen habe (c. 6, 1). Der Verfasser des XLII. Psalms sehnt sich nach dem, was ihm in seiner augenblicklichen Lage verwehrt ist, zu kommen und zu sehen Gottes Angesicht (v. 3). Er gebraucht die Formel in dem Sinne, daß im Tempel, durch dessen Kult vermittelt, eine Gottesgegenwart zu finden sei, wie sie ihm außerhalb des Tempels nicht erreichbar zu sein scheint. In analoger Weise sagte man vom Besuch des Tempels 'vor Jahwes Angesicht kommen' (Ps. 95, 2; 100, 2)[1] und von dem Hinzutreten zum Tempel und seinem Kultus 'sich Jahwe nahen'.[2] Von allem, was sich im Tempel befand oder am Tempel vor sich ging, wurde der Ausdruck gebraucht 'vor dem Angesicht Jahwes'.[3]

---

[1] Vgl. Westphal *Jahwes Wohnstätten* 1908 S. 129.

[2] S. ebend. S. 134 f.

[3] Ebend. S. 130 ff., 138 ff. Prof. Deißmann macht mich aufmerksam auf eine Inschrift am Eingang des Isistempels auf der Insel Philä vom J. 62 v. Chr.: *ἥκω πρὸς τὴν κ[υ]ρίαν Ἶσιν* (Dittenberger *Orientis Graeci inscriptiones selectae* Nr. 186; vgl. Deißmannn *Licht vom Osten*[2] S. 265). Aber freilich, der ägyptische Beamte, der in dieser Inschrift redet, dachte die Isis in ihrem Bilde gegenwärtig.

5

Für das Verständnis des Ausdrucks 'Jahwes Angesicht sehen' ist zu beachten, daß darin von dem Sehen des 'Angesichts' die Rede ist. Niemals wird von dem Tempelbesuch gesagt: Jahwe sehen oder Gott sehen. Die Erwähnung des 'Angesichts' sollte ursprünglich eine persönliche Begegnung mit der Gottheit zum Ausdruck bringen, war also eine Bekräftigung des Sehens. Das Außerordentliche bei Mose ist, daß er Gott nicht nur sieht — im 'Gesicht' tut sich Jahwe den Propheten kund (Num. 12, 6) —, sondern daß Jahwe mit ihm redet 'Mund zu Mund' (Num. 12, 8) oder, wie die andere Formel lautet, daß Jahwe mit ihm verkehrt 'Angesicht zu Angesicht' (Ex. 33, 11). Nach ihm ist kein Prophet aufgetreten, von dem dies gesagt werden konnte (Deut. 34, 10). Der Ausdruck 'Jahwes Angesicht sehen' will danach offenbar ursprünglich verstanden sein ganz ebenso wie der parallele für das Auftreten vor dem König: 'das Angesicht des Königs sehen', d. h. direkt, ohne irgendwelche Vermittlung vor ihn treten.

Aber man wird jenen Ausdruck von dem Hinzutreten vor die Gottheit nicht in allen Zeiten ebenso verstanden haben. Der Gebrauch des Wortes 'Angesicht' ist gewiß später, statt eine Betonung des direkten Sehens zu bleiben, eine Art Abschwächung geworden. Von Gottes Angesicht wird nämlich in der alttestamentlichen Literatur vielfach da geredet, wo man nicht geradezu Gott nennen will. Sein Angesicht ist eine bestimmte Seite seines Wesens, nicht das ganze göttliche Wesen; es wird damit bezeichnet seine der Welt überhaupt und speziell seinem Volk oder den Frommen zugewandte Offenbarung (Ex. 33, 14. Deut. 4, 37; vgl. Num. 6, 25 f. Ps. 4, 7; 16, 11; 104, 29; 139, 7). Das 'Angesicht Jahwes' ist in gewissem Sinn eine Parallele geworden zu der späteren Vorstellung vom Namen Jahwes. Von diesem sagte man, daß Jahwe ihn wohnen lasse in Jerusalem (Deut. 12, 5. 11; 14, 23; 16, 2. 6. 11;

26, 2. Jer. 7, 12. Esr. 6, 12. Neh. 1, 9; vgl. 2. Kön. 23, 27. Jes. 18, 7), aber nicht direkt von Jahwe, daß er dort wohne. Die Vorstellung vom Angesicht Jahwes bewegt sich ebenso wie die von seinem Namen auf dem Wege zur Hypostasierung einer bestimmten Seite der Gottheit (so am meisten Ex. 33, 14. Deut. 4, 37), allerdings ohne daß jemals eines von beiden wirklich zu einer Hypostase geworden wäre. Deshalb konnte man noch in späten Zeiten, wo man längst nicht mehr an eine Körperlichkeit der Gottheit dachte, welche irgendwie der menschlichen entsprechend wäre, davon reden, daß der Mensch ihr Angesicht sehe, um damit einen Verkehr des Menschen mit Gott oder vielmehr mit seiner ihm zugänglichen Seite zum Ausdruck zu bringen. Sowenig das Wort 'Angesicht' dabei in eigentlichem Sinne verstanden wurde, ebensowenig auch das Sehen. Irgendwie in dieser Weise muß der Verfasser des XLII. Psalms empfunden haben, wenn er sich danach sehnt, das Angesicht Gottes zu sehen, und dies als eine Befriedigung seines Dürstens nach dem lebendigen Gott darstellt (v. 3). Bei der Bezeichnung Gottes als des lebendigen denkt er anscheinend an innerliche Erfahrungen von dem Wirken Gottes[1], und ebenso wird er das Sehen aufgefaßt haben als ein zwar an die Örtlichkeit des Tempels gebundenes, aber doch innerlich zu erlebendes.

Eine ähnliche Entwicklung werden auch die Aussagen von einem Gottsehen oder einem Sichsehenlassen Jahwes durchgemacht haben, die noch sonst neben jener Formel vom Sehen des Angesichts Jahwes vorkommen. Wo ausgesprochen wird, daß Jahwe gesehen worden sei oder — was bis in exilische oder nachexilische Zeit hinein der Fall ist — daß seine Herrlichkeit werde gesehen werden, ist durchaus nicht notwendig überall eine Erscheinung in sichtbarer Form gemeint, sondern mehrfach läßt sich an eine innerliche Erfahrung des Menschen

[1] Vgl. meine Monographie *Adonis und Esmun* S. 451.

von der göttlichen Gegenwart denken.[1] Bei den Gotteserscheinungen, die Salomo erlebt, ist einmal, 1. Kön. 3, 5, von einem Traume die Rede. Möglicherweise ist vereinzelt mit dem erhofften Gesehenwerden Jahwes eine Offenbarung Gottes in geschichtlichen Ereignissen gemeint, so vielleicht Jes. 52, 8; 60, 2, obgleich es mir allerdings nicht wahrscheinlich vorkommt.

Immer aber behielt der Ausdruck auch seinem Sinne nach etwas Schillerndes, weil die ganze Entwicklung der alttestamentlichen und noch der nachalttestamentlich-rabbinischen Theologie die Idee der Geistigkeit Gottes niemals so bestimmt erfaßt hat, daß der Gedanke an irgendwelche Körperlichkeit Gottes dadurch vollständig abgestreift worden wäre. Die alttestamentliche Vorstellung des Kabod Jahwes und die rabbinische seiner Schekina, seiner 'Wohnung' oder Gegenwart, halten unentwegt fest an einer gewissen räumlichen Umgrenzung der Gottesgegenwart, nur nicht der Wirksamkeit Gottes. Darüber sind auch große alttestamentliche Propheten nicht hinausgekommen. Amos, Jesaja und Ezechiel könnten nicht von Momenten berichten, in denen sie mit dem visionären Auge die Gottheit geschaut haben, wenn ihnen die Vorstellung einer Erscheinungsform der Gottheit fremd gewesen wäre, die allerdings gewissermaßen immateriell gedacht worden sein muß. Es ist doch wohl nicht zufällig, daß Jeremia, dessen Gottesbegriff sich mehr noch als der des Amos und Jesaja von der mythologisch-sinnlichen Anschauungsweise älterer Zeiten gelöst hat, von einer visionären Gotteserscheinung nicht berichtet. Bei Ezechiel, dessen materialisierende Vorstellungen sich wieder der älteren Auffassungsart nähern, spielen in seinen Visionen Gotteserscheinungen eine große Rolle.

[1] Vgl. den eigentümlichen Gebrauch von *hir'ah* 'sehen lassen' 2. Kön. 8, 13, wo doch wohl an eine eigentliche, in diesem Zusammenhang schwer verständliche Vision, die den Elisa den Hasael als König von Aram sehen ließ, nicht zu denken ist, sondern 'sehen lassen' etwa so viel ist als 'erkennen lassen, offenbaren'.

Eine fortschreitende Entwicklung des Gottesbegriffs bedeutet es, daß nach Salomo nicht mehr von Gotteserscheinungen berichtet wird, nur noch als eine außerordentliche Ausnahme davon, daß an Elia Jahwe vorüberzog; aber was an ihm vorüberzieht, ist das Geräusch eines leisen Wehens, nichts Sichtbares (1. Kön. 19, 11ff.). Die Erzähler der Priesterlichen Schrift im Pentateuch reden noch nach alten Vorbildern von Gotteserscheinungen der patriarchalischen und der Mosaischen Zeit als von Begnadungen einer idealen Vergangenheit. Späterhin ist in der alttestamentlichen und jüdischen Literatur — abgesehen von Visionen — nicht mehr davon die Rede, daß Gott sich einem Menschen zu sehen gab; nur noch in Schilderungen einer seligen Endzeit kommt die Erwartung vor, daß Jahwe von dem Volke werde gesehen werden (Jes. 60, 2. Ps. 102, 17; vgl. Jes. 52, 8). Allerdings erzählt von Hiob der später Zeit angehörende Dichter eine ihm zuteil gewordene Theophanie (c. 38, 1; vgl. 42, 5), aber unter der Voraussetzung, daß Hiob in ältester patriarchalischer Zeit gelebt habe. Zudem wird eine wirkliche Gotteserscheinung auch hier nicht berichtet, sondern nur eine Rede Gottes aus dem Gewittersturm heraus. Der Dichter bedient sich der Form der Theophanie lediglich zu dem Zweck, um mit ihrer Hilfe das Urteil Gottes über die Angelegenheit Hiobs zum Ausdruck bringen zu können.

Das Zurücktreten der Vorstellung von einem Gesehenwerden Jahwes ist mit der Vergeistigung des Gottesbegriffs notwendig gegeben. Daß nämlich das Gottsehen in der Form des Erlebnisses einer Gotteserscheinung die Anschauung von einer räumlichen Umgrenzung der Gottheit zur Voraussetzung hat, zeigt sich darin, daß es mit vereinzelten Ausnahmen an den Tempel oder — für die älteren Zeiten — an irgendein Jahwe-Heiligtum gebunden gedacht wird. Dieser Zusammenhang des Gottsehens mit dem Kultusort läßt sich auch außerhalb jener Formel vom Sehen des Angesichts Jahwes beobachten und kommt bis in späte Zeiten zur Geltung.

Psalm CII, wo v. 17 mit Bezug auf den Zion von einem dereinstigen Gesehenwerden (*nir'ah*) Jahwes in seiner Herrlichkeit die Rede ist, denkt dabei zweifellos an seine Gegenwart im Tempel. Auch der Berg der versuchten Opferung Isaaks ist doch wohl Gen. 22, 14 in dem überlieferten Text als der Tempelberg gemeint; er wird hier genannt 'Berg, wo Jahwe gesehen wird' oder 'sich zu sehen gibt' (*jēra'eh*). Der exilische oder nachexilische Prophet, dem Jes. 60, 2 angehört, redet von einem Erscheinen, Gesehenwerden, der Herrlichkeit Jahwes über dem künftigen Jerusalem. Bei dem Sehen (*ra'ah*) der Rückkehr Jahwes nach dem Zion Jes. 52, 8 handelt es sich um seine Rückkehr zum Tempel; es ist dabei doch wohl, obgleich nicht direkt Jahwe, sondern seine Rückkehr das Objekt des Sehens ist, an eine sichtbare Offenbarung Jahwes gedacht, da es heißt: 'sie werden Auge in Auge sehen dürfen, wie Jahwe zurückkehrt'.

Jahwe wird gesehen zu Siloh (1. Sam. 3, 21), als dort die heilige Lade steht, in dem für diese Zeit auch den Späteren als berechtigt geltenden Tempel. 2. Sam. 15, 25 denkt David als mit seiner Zurückführung nach Jerusalem zusammenfallend, daß Jahwe ihn 'sehen lasse' (*hir'ah*) ihn selbst und seine Wohnung, d. h. die Stätte der heiligen Lade, in der Jahwe gegenwärtig ist. Jahwe wird gesehen im Traume von Salomo zu Gibeon (1. Kön. 3, 5), als vor dem Tempelbau das Heiligtum dort nach dem Urteil des Berichterstatters noch ein legales war. Als Jahwe sich zum zweiten Male von Salomo sehen läßt (1. Kön. 9, 2; vgl. c. 11, 9), wird dies als im nun erbauten Tempel stattfindend zu denken sein. Auch die Chronik hat in ihrem Bericht über Salomo dies zweimalige Gesehenwerden Jahwes, auch sie ohne Angabe der Örtlichkeit für das zweite Mal (2. Chron. 1, 7; 7, 12). Sie berichtet ferner, daß Jahwe von David gesehen worden sei an der Stelle des nachmaligen Tempels (2. Chron. 3, 1).

Wo in der Priesterlichen Schrift des Pentateuchs von einem

Gesehenwerden Gottes oder des Kabod Gottes die Rede ist, handelt es sich, mit Ausnahme der vorbereitenden Offenbarungen an die Patriarchen und Mose (dazu auch Ex. 16, 10), überall um ein Gesehenwerden im heiligen Zelte, dem Vorbild des Tempels. In der Chronik ist das Gesehenwerden Jahwes durch Salomo zu Gibeon motiviert mit der Annahme, daß dort vor dem Tempelbau das heilige Zelt gestanden habe (2. Chron. 1, 3). Der ständige Verkehr Jahwes mit Mose, in welchem dieser Jahwes Gestalt sieht Num. 12, 8, ist in dem auf das elohistische Buch zurückgehenden, als Orakelort eingerichteten Zelte (v. 4f.) stattfindend zu denken (vgl. Ex. 33, 11), und auch dieses Zelt darf angesehen werden als dem späteren Tempel entsprechend.

Wo Jahwe im jahwistischen Buche sich den Patriarchen zu sehen gibt, ist fast überall der Ort der Erscheinung als eine Kultstätte der späteren Zeit gedacht (Gen. 12, 7; 18, 1; 26, 24; vgl. 28, 13). Eine Ausnahme bildet die Erscheinung Jahwes, die dem Isaak in Gerar auf philistäischem Boden zuteil wird (Gen. 26, 2). Das elohistische Buch läßt Elohim im Traume zu den Menschen reden an nicht sakralen Orten, so zu dem König von Gerar (Gen. 20, 3ff.), zu Laban (Gen. 31, 24; vgl. Bileam Num. 22, 9. 20 und den Engel Elohims Gen. 31, 11ff.); aber wo dies Buch davon berichtet, daß Elohim von Jakob 'gesehen' wurde (Gen. 35, 1), findet es statt an dem nachmaligen Kultusort Betel, und auch Pniel, wo Jakob Elohim sieht (Gen. 32, 31), ist nach seinem Namen zweifellos ein Kultusort (vgl. das Reden Elohims zu Jakob in Beerseba in 'Gesichten' der Nacht Gen. 46, 2). Gewöhnlich besteht der Verkehr Jahwes mit den Menschen, von dem aus alten Zeiten erzählt wird, ohne ein Schauen, nur in einem Reden, und dieses ist nicht an bestimmte Orte gebunden (Richt. 6, 25f.; 7, 9. 1. Sam. 9, 15. 17; 15, 10. 2. Sam. 7, 4ff.). Das 'Sehen' ist auch in jenen des Wunders gewohnten Zeiten etwas Singuläres. Die Gotteserscheinungen auf dem Horeb oder Sinai in der Mosaischen Zeit beruhen darauf, daß Jahwe dort wohnend gedacht wird, und noch Elia

erlebt das Vorübergehen Jahwes auf eben diesem Berge (1. Kön. 19, 8). Die Theophanie im Buche Hiob allerdings (c. 38, 1) steht außer Zusammenhang mit irgendeiner heiligen Stätte; sie beruht aber nicht auf altem Glauben, sondern auf der freien Erfindung der Dichtung.

So kommt im allgemeinen unverkennbar die Vorstellung zum Ausdruck, daß Jahwe sich zu sehen gibt an Kultusorten, für die eine spezielle Gottesgegenwart angenommen wird. Jahwe wirkt seit alten Zeiten ohne bestimmte Grenzen, sein Reden zu den Propheten oder auch im Traume zu anderen Menschen ist an keinen bestimmten Ort gebunden; aber er ist in persönlicher, gewissermaßen körperlicher Gegenwärtigkeit nur an einzelnen Orten zu finden, so daß er dort von denen gesehen werden kann, welchen er es gewähren will.

Nicht so deutlich wie in den eben besprochenen Theophanien handelt es sich bei den Gotteserscheinungen, die die Propheten in Visionen erleben, um den Tempel oder überhaupt eine Kultstätte als den Ort dieses Gottsehens. Allerdings Jesajas schon wiederholt erwähnte Vision läßt ihn Jahwe sehen thronend im Tempel. In der Vision des Amos c. 9, 1 tritt 'der Herr', den er sieht, auf an einem Heiligtum, einem Altar. Wahrscheinlich ist damit das Heiligtum von Betel gemeint, da Jahwe in der Vision die Zerstörung der Umgebung dieses Altars verkündet und die ganze Predigt des Propheten wesentlich eine Bedrohung des Kultus von Betel ist. Auch hier beruht doch wohl die visionäre Darstellung ebenso wie bei Jesaja auf der Anschauung, daß Jahwe speziell in seinem Heiligtum zu sehen ist. Allerdings 'brüllt' nach Amos (c. 1, 2) Jahwe vom Zion, wohnt also dort. Aber auch die Kultstätte von Betel mag der Prophet, der noch nicht die ausschließliche Berechtigung des Jerusalemischen Tempels kannte, als ein Heiligtum angesehen haben, das von Rechts wegen Jahwe gehörte und ihm nur durch götzendienerischen Kult entzogen war. Das kommt durch Jahwes Anwesenheit an diesem Ort in der Vision zum Ausdruck; erst

mit dem, was er in der Vision spricht, sagt er sich von der Kultstätte los.

Aber die andere Vision des Amos (c. 7, 7), in der Jahwe den Propheten 'sehen läßt (*hir'ah*), und siehe, der Herr stand auf einer Mauer[1] mit einem Bleigewicht in der Hand', muß nicht gerade in Betel geschaut worden sein. Vielleicht ist es eine wirkliche Ausnahme von dem gewöhnlichen Erscheinen Jahwes am Heiligtum. Indessen zunächst ist zu beachten, daß es sich hier doch nicht eigentlich um eine Gotteserscheinung handelt: was Amos sehen soll, ist nach v. 8 das Bleigewicht, und daß Jahwe es in der Hand hält, ist im Grunde nur ein Mittel, um das Vorhandensein des Bleigewichts dem Auge anschaulich zu machen. Jahwe läßt den Amos sehen den Herrn mit dem Bleigewicht und fragt ihn, was er sehe (v. 8). Der, den er sieht, der 'Herr', ist nicht Jahwe, der zu ihm redet, sondern gewissermaßen ein Bild Jahwes. Dazu kommt, daß die Integrität des Textes zu bezweifeln ist. Die Septuaginta hat das 'der Herr' anders gestellt gelesen: *Οὕτως ἔδειξέν μοι Κύριος, καὶ ἰδοὺ ἑστηκὼς* (A *ἀνὴρ ἑστηκὼς*) *ἐπὶ τείχους*. Die Gotteserscheinung fehlt in diesem Text, und er ist wahrscheinlich der ursprüngliche, da in ihm die auffallende Duplizität des redenden und des gezeigten Jahwe fortfällt.[2]

Für die Vision des weit älteren Micha ben Jimla, des Zeitgenossen Ahabs, der Jahwe auf seinem Thron, umgeben von dem ganzen Himmelsheer, erblickt (1 Kön. 22, 19), ist die Lokalität, wo sie dem Propheten zuteil wurde, nicht angegeben. Daran, daß Micha diese Vision ebenso wie Jesaja seine ganz analoge (Jes. c. 6) im Jerusalemischen Tempel erlebt hätte, ist nicht zu denken, da Micha offenbar ein Ephraimit ist und sich in Samarien aufhält. Auch auf ein ephraimitisches Heiligtum

---

[1] *ănāk* hinter *ḥōmat* wird als unverständlich und überflüssig zu streichen und statt *ḥōmat* zu lesen sein *ḥōmah* (Nowack).

[2] Wie ich nachträglich sehe, bevorzugt auch Hölscher *Die Profeten* 1914 S. 198, 2 den Text der LXX.

wird in keiner Weise hingewiesen. An der Ursprünglichkeit des Abschnittes mit der Vision hat man freilich gezweifelt, so daß dann eine Abhängigkeit von Jes. c. 6 möglich wäre. Bestimmter Anlaß zu diesen Zweifeln scheint nicht vorzuliegen. Immerhin aber ist es auffallend, daß Jesaja ungefähr ein Jahrhundert nach dem Auftreten des Micha ben Jimla Jahwes Thron in dem irdischen Tempel erblickt[1], während dieser Thron bei Micha, wo ihn das Himmelsheer umgibt, offenbar als im Himmel befindlich gedacht ist. Jerusalem ist auch Jer. 3, 17; 14, 21. Ez. 43, 7 Jahwes Thron. Die Vorstellung von dem Himmel als dem eigentlichen Wohnort Jahwes ist allerdings gewiß viel älter als die Zeit des Micha ben Jimla; aber die von seinem Thron im Himmel läßt sich nicht belegen vor dem nachexilischen Propheten Jes. 66, 1, der sie dahin steigert, daß er den Himmel selbst Jahwes Thron nennt. Bei Jesaja ist zweifellos die Lade in der Tempelcella als der Thron gedacht; Jahwe thront dort als der König seines Volkes (c. 6, 5). Jedenfalls ist diese partikularistisch gefärbte Vorstellung älter als die andere, daß er von himmlischem Thron aus die Welt regiert. Aber freilich, möglicherweise konnten schon zu Ahabs Zeit beide Vorstellungen nebeneinander bestehen.

Bei Ezechiel ist c. 1, 1ff. der Ort, wo er das Gesicht erlebt, nicht der Tempel und ist es auch nicht in seinen späteren Visionen c. 3, 23; 8, 2ff. An diesen drei Stellen wird allerdings nicht direkt gesagt, daß Ezechiel Jahwe gesehen habe, aber er sieht 'Gesichte' oder 'ein Gesicht' (*mar'eh*), und was er im Gesicht wahrnimmt, ist eine Gotteserscheinung. Sie wird ihm alle drei Male zuteil in dem Lande, wo er sich unter den

[1] Daß der Tempel in Jes. c. 6 nicht etwa der himmlische ist, ergibt sich nicht nur daraus, daß wir von der Vorstellung eines himmlischen Tempels zur Zeit Jesajas nichts wissen, sondern mit größerer Sicherheit daraus, daß Jesaja nach v. 1 nicht etwa durch die Vision in den Tempel entrückt wird, vielmehr voraussetzt, daß er sich tatsächlich darin befindet, und daraus, daß er den Altar v. 6 als einen selbstverständlichen Bestandteil des Tempels behandelt.

Verbannten aufhält, in Babylonien, nur an verschiedenen Punkten des Landes. Es scheint nicht etwa, wie man nach c. 8, 3f. annehmen könnte, so zu liegen, daß auch hier der Tempel gedacht ist als der Wohnort Gottes und dieser, nur um sich dem fernen Propheten zu offenbaren, ihn in der Vision verlassen hat. Vielmehr wohnt doch wohl Gott nach c. 1, 4 schon vor der Zerstörung Jerusalems im 'Norden', hat also den Tempel aufgegeben. Aber als Ezechiel zum vierten Male c. 43, 3f. dasselbe Gesicht erlebt, zieht der darin erscheinende Kabod Jahwes in den neuen Tempel ein. Er hatte ihn unter dem Drange der Verhältnisse aufgeben müssen, und als die Regel würde auch hier zu konstatieren sein, daß er nur dort zu sehen ist.

6

Wirkliche Ausnahmen von der Regel, daß für die Zeit, seitdem der Tempel als das einzige Heiligtum anerkannt ist, das Gottsehen auf ihn mit seiner Gottesgegenwart beschränkt gedacht wird, finden sich aber in jenen oben (S. 175 ff.) besprochenen wenigen Stellen aus poetischer Literatur, in denen nicht mit passivischem Ausdruck von einem Gesehenwerden Gottes die Rede ist, sondern aktivisch ein einzelner von seinem Gottschauen spricht. Sie gehören vermutlich ausnahmslos später Zeit an. Die Überleitung zu ihnen von den Berichten, daß Jahwe gesehen worden sei, oder von dem Ausdruck der Hoffnung, daß er werde gesehen werden, bildet die aktivische Aussage der Propheten mit dem Worte: 'ich sah', nämlich mit dem visionären Auge. Aber in jenen späteren Stellen ist von einem visionären Schauen ebensowenig die Rede als von einem Sehen mit dem leiblichen Auge.

Noch eine von ihnen kombiniert ausdrücklich das Gottschauen des Psalmisten mit dem Aufenthalt im Tempel: Ps. 63, 3. Hier wird offenbar in bildlichem Sinn eine innerliche Erfahrung ausgesprochen, die sich auf keinerlei wahrgenommene Gestalt bezog. Der Verfasser des Psalms lebt fern vom Heilig-

tum, ein Verbannter, umringt von Feinden, die nicht seine persönlichen Feinde sind, sondern die seiner Sache und zugleich die des Königs (v. 12). Wenn dabei an das vorexilische Königtum gedacht werden darf, so wird man eine passende Situation nicht finden vor der ersten Deportation aus Juda im Jahre 597. Der Verfasser könnte etwa aus derselben Lage heraus reden wie der des XLII. Psalms. Er spricht aber nicht wie dieser von einem Sehen des Angesichts Gottes, sondern von einem Schauen Gottes mit Weglassung des vermittelnden 'Angesicht' und mit Anwendung des Verbums *chazah* statt *ra'ah*. Es handelt sich bei ihm nicht mehr um die alte Formel vom Besuch des Heiligtums. Man beachte wohl, daß diese immer nur in der Weise vorkommt, daß die Pflicht oder, wie Ps. 42, 3, der Wunsch ausgesprochen wird, Jahwe zu sehen, nie in der Form der Aussage, daß man Jahwe gesehen habe oder sehen werde. Das beruht doch wohl darauf, daß diese Formel in gewissem Sinne von Anfang an und jedenfalls späterhin in einem nicht eigentlichen Sinne gebraucht wurde. Ps. 63, 3 dagegen sagt direkt aus, entweder daß der Psalmist Gott geschaut hat oder daß er ihn schauen werde. Es handelt sich bei ihm also um etwas in der Wirklichkeit entweder Erlebtes oder zu Erlebendes und dann natürlich um ein rein innerliches Erleben. Für diesen Psalmisten ist nicht das Besuchen des Heiligtums an und für sich ein Gottsehen, sondern in den Tempelbesuch fällt als ein anderes, nicht notwendig damit Gegebenes das Gottschauen. Der Psalmist denkt Jahwe im Tempel in der Weise gegenwärtig, daß er dort mit ihm wie mit einem, den er vor sich schaut, verkehren kann. Auf Grund dieser Art des Gottschauens kann man Bedenken haben, ob dieser Psalm schon in eine Zeit gehört, wo noch wie in Psalm XLII in der alten Art vom Sehen des Angesichtes Gottes als einem in dem Besuchen des Tempels bestehenden geredet wurde. Ausgeschlossen aber ist das Nebeneinander vielleicht nicht unbedingt.

Unter den anderen Stellen in den poetischen Schriften, die von einem Gottschauen reden, denkt es am deutlichsten Ps. 17, 15 als ein Gotterleben, das unabhängig ist von der Teilnahme am Tempelkult. Von dieser handeln auch nicht Ps. 11, 7 und Hiob 19, 26f. und ebensowenig die freilich wieder andersartigen Aussagen Jes. 38, 11 und Hiob 33, 26.

In Ps. 11, 7; 17, 15 ist wie in Ps. 63, 3 das Verbum *chazah* gebraucht, in Jes. 38, 11 und Hiob 33, 26 *ra'ah* und in Hiob 19, 26f. beide. Auch in Ps. 27, 4 ist *chazah* angewandt; aber hier ist nicht, wie in den anderen Stellen, direkt Gott das Objekt des Schauens, sondern seine Schönheit, nämlich die des Tempelkultus.

Der Gebrauch von *chazah* in diesen Stellen im Unterschied von *ra'ah*, das in der alten Formel 'das Angesicht Jahwes sehen' und ebenso (im Niphal oder Kal) von allen Gotteserscheinungen steht — mit einziger Ausnahme des *chazah* in Ex. 24, 11 —, fordert die Frage heraus, ob schon die Wahl des Verbums *chazah* dort überall eine von dem Gottsehen durch den Tempelbesuch verschiedene Art des Gottschauens zum Ausdruck bringen soll. Vielleicht läßt sich aus unterschiedlicher Anwendung der beiden Verben im prophetischen Sprachgebrauch eine Nuance in der Bedeutung des Sehens ermitteln.

Ursprünglich scheint für das außerordentliche Schauen der Wahrsager zwischen *ra'ah* und *chazah* nicht unterschieden worden zu sein; denn *ro'eh* (1. Sam. 9, 9) und *chozeh* (Am. 7, 12[1]) sind beide alte Bezeichnungen für den Seher, und ebenso finden sich im Arabischen[2] die entsprechenden Wortbildungen nebeneinander. Aber im Sprachgebrauch der Propheten könnte sich eine Unterscheidung der beiden Verben ausgebildet haben.

Die Propheten reden von dem, was sie als solche wahrnehmen, mit *ra'ah*. Amos (c. 9, 1; vgl. c. 7, 7 f.) und Jesaja (c. 6, 1. 5) berichten von einer Vision mit Anwendung des Verbums *ra'ah*, daß sie den 'Herrn' gesehen haben. Dasselbe

[1] Vgl. die *chozin* in der Inschrift des Zakir von Hamat (I 12).

[2] S. Wellhausen *Reste arabischen Heidentums*[2] S. 135, 1.

Verbum wird 1. Kön. 22, 19 gebraucht für die Vision des Micha ben Jimla, der Jahwe auf seinem Throne sitzend sieht. Ebenso wendet Ezechiel dies Verbum an auf das Sehen der 'Herrlichkeit' Jahwes (c. 3, 23) oder, was auf dasselbe hinauskommt, der 'Gesichte' (*mar'ōt*) der Theophanie (c. 1, 1. 4. 27; 8, 2. 4; 10, 1; 11, 24; 43, 3). Ferner wird *ra'ah* gebraucht von der Art, wie Mose Jahwe sehen durfte, Ex. 33, 23.[1] Wenn sich in der prophetischen Sprache die beiden Wörter für 'sehen' überhaupt unterscheiden lassen, dann scheint *ra'ah* von dem Sehen der Visionen (Jes. 6, 1. 5; 21, 6f. Ez. 1, 15. Am. 7, 7f.; 9, 1. Sach. 1, 8; 2, 1. 5; 4, 2; 5, 1f. 5. 9; 6, 1. 8), dagegen *chazah*, das die Propheten selbst für ihr eigenes Schauen niemals anwenden (vgl. noch *ra'ah* Jer. 1, 11—13; 4, 23—26. Am. 8, 2), von dem Voraussehen des Zukünftigen oder überhaupt vom Sehen des Verborgenen auch ohne Vermittlung der Vision gebraucht worden zu sein. Das geht anscheinend hervor aus Jes. 30, 10, wo die Ro'īm und Chozīm, die 'Seher' und 'Schauer', nebeneinander genannt werden: bei den Ro'īm handelt es sich hier darum, daß sie überhaupt 'sehen', d. h. Visionen haben, bei den Chozīm darum, daß sie 'Richtiges schauen', d. h. daß ihr Blick in das Verborgene zuverlässig ist. Das Sehen (*ra'ah*) der Ro'īm ist — das scheint sich hieraus zu ergeben — unbedingt richtig. Es ist das, weil es sich auf eine tatsächliche Vision bezieht. Dementsprechend ist *mar'eh* oder *mar'ah* das in der Vision Gegenwärtige (Ez. 1, 1; 8, 3f.; 11, 24; 40, 2; 43, 3; vgl. Ex. 24, 17), dagegen *chazōn* zunächst allgemein der Blick in die Zukunft oder überhaupt in das Verborgene und dann, wie ebenso *chazūt*, *machazeh* das mit diesem Blick Wahrgenommene, ohne daß dabei überall an eine Vision zu denken wäre.

---

[1] Num. 12, 8 wird für Mose, der die 'Gestalt' Jahwes sehen durfte, dem Jahwe nicht wie einem Propheten im Gesicht (*mar'ah*) sich kund gab (v. 6), das Verbum *hibbīth* 'erblicken' gebraucht, das also eine sinnliche Wahrnehmung mit dem leiblichen Auge zum Ausdruck bringen soll.

Das Objekt des Sehens — *ra'ah* — wird als unabhängig von dem Sehenden vorhanden gedacht, das Objekt des Schauens — *chazah* — kann ein Gebilde der eigenen Gedanken des Schauenden sein. Das geht daraus hervor, daß gesagt wird mit Anwendung von *chazah*: 'Eitles schauen' (Ez. 13, 6. 9. 23; 21, 34; 22, 28. Thren. 2, 14), 'Lüge schauen' (Ez. 13, 8), 'Trug schauen' (Sach. 10, 2), 'Täuschungen schauen' (Jes. 30, 10) und von einem *chazōn* — einer 'Schauung' — (Jer. 14, 14), geurteilt werden kann, es sei trügerisch, von einem *chazōn* (Ez. 12, 24) und einem *machazeh* — einem 'Geschauten' — (Ez. 13, 7), es sei eitel, von einem *chazōn* (Jer. 23, 16), es stamme aus dem eigenen Herzen, daß aber niemals dasselbe von einem *mar'eh* 'Gesicht' ausgesagt wird.[1] Allerdings bezeichnet das Nomen *machazeh* deutlich wenigstens einmal Gen. 15, 1, gleichbedeutend mit *mar'eh*, die von der Gottheit ausgehende Vision, und es wird mehrmals, aber vielleicht nur in später Sprache, gesagt mit Anwendung von *ra'ah*: 'ein *chazōn* sehen' oder 'im *chazōn* sehen' (Dan. 8, 2. 15; 9, 21; vgl. c. 8, 1) und '*chezjonōt* sehen' (Joel 3, 1). Daraus ergibt sich aber nur, daß *chazah*, das an und für sich allgemein die Wahrnehmung in wirklich oder vermeintlich prophetischer Art bezeichnet, auch in der speziellen Bedeutung des visionären Sehens gebraucht werden konnte.

Es scheint mir danach so zu liegen, daß *ra'ah* sich immer auf etwas objektiv (d. h. nach der Vorstellung des Redenden) Vorliegendes bezieht, dagegen *chazah* nicht notwendig, daß also speziell *chazah* ein subjektives, innerliches Schauen bezeichnet.

[1] Daß nur *chazah*, nicht *ra'ah*, von den 'falschen' Propheten ausgesagt wird, hat Eduard König *Der Offenbarungsbegriff des Alten Testamentes* 1882, Bd. II S. 29 ff. 72 ff. richtig beobachtet und richtig daraus gefolgert, daß dem mit *ra'ah* bezeichneten Sehen etwas Objektives zugrunde liege, dem mit *chazah* bezeichneten nicht. Er nimmt aber im Widerspruch mit Jes. 30, 10 an, daß *chazah* sich niemals in der prophetischen Sprache auf die 'wahren' Propheten beziehe. Zudem erklärt er die Objektivität des mit *ra'ah* bezeichneten prophetischen Sehens nicht auf psychologischem Wege, sondern mit einem unverständlichen Realismus.

Deshalb kann *chazah* von den falschen Propheten ausgesagt werden, *ra'ah* aber nicht. Wenn diese Unterscheidung richtig ist, so kann der prophetische Gebrauch des Verbums *chazah* in der Redeweise einer auf Mystik gerichteten Religiosität die Anwendung eben dieses Wortes für den innerlichsten Verkehr mit Gott veranlaßt haben.

Bezieht es sich in den dafür angeführten Stellen aus Psalmen und Hiob auf diesen, so kommt damit eine religiöse Erfahrung zum Ausdruck, die in einer ganz entsprechenden Weise im Alten Testament sonst nicht geltend gemacht wird. Das Gottschauen des Frommen könnte etwa Korrelat sein zu dem 'Wohnen' der Gerechten 'vor Jahwes Angesicht' Ps. 140, 14 oder dem 'Nichtverbergen' des Angesichts Jahwes Ps. 22, 25, insofern der Fromme Gott dann schaut, wenn Gott sich ihm zuwendet. Die erste dieser Aussagen bringt zum Ausdruck ein Schutzverhältnis, die zweite das Nichtentziehen der göttlichen Gnade. Aber daß der Fromme Gott schaut, ihn selbst direkt, nicht nur sein 'Angesicht', d. h. seine Zuwendung, Offenbarung, muß mehr sein als eine Erfahrung des Schutzes oder der Gnade, muß irgendwie eine persönliche, nahe Beziehung des Frommen zu Gott selbst ausdrücken. 'Gott schauen' ist etwas anderes als ihn wahrnehmen in dem, was von ihm ausgeht, wie Schutz und Gnade, oder auch in dem, was von ihm zeugt, wie etwa der Kultus. Ps. 63, 3 wird diese Wahrnehmung von jenem Schauen unterschieden: 'ich habe dich geschaut (*chazah*), sehend (*ra'ah*) deine Kraft und Herrlichkeit'. Durch das Sehen ist der Psalmist zu jenem Schauen geführt worden.

Die Propheten reden von einem solchen Gottschauen nicht, überhaupt nicht die ältere Zeit. Die Propheten kennen keinen anderen Weg zu Gott als den des Gehorsams gegen seine Tora, seine Lehre, d. h. seine auf ethische Leistungen abzielenden Forderungen. An ein Schauen Gottes konnten sie gar nicht denken, da es sich nur als ein individuelles vorstellen läßt, von ihnen aber die Gottesgemeinschaft gedacht wird als

eine Angelegenheit nicht des einzelnen, sondern des Volkes. Nachmals war das, was zu Gott führt, die Korrektheit in den Kultusübungen und der Gebrauch der im Kultus dargebotenen Sühnemittel. Die Bezeichnung als ein Gottschauen für die Gottesgemeinschaft, sei es eine gegenwärtige, sei es eine zukünftige, wird erst in später Zeit aufgekommen sein, vielleicht erst damals, als in den Kreisen der Chasidīm das religiöse Bedürfnis nicht mehr in Betätigungen von ethischem Wert und ebensowenig in äußerlichen Kultusübungen seine volle Befriedigung fand. Aber doch ist nicht zu verkennen, daß bei den Propheten die Vorbereitung eines solchen Gottschauens liegt. Ihre Aufgabe war es, durch Intuition zu erkennen, was den Augen des Volkes in seiner Gesamtheit verborgen blieb, den Weg Gottes in der Vergangenheit und seinen Rat für die Zukunft. Sie nahmen das wahr, was Gott ist für sein Volk. Von diesem Erfassen des in der Geschichte sich auswirkenden Gotteswillens war — sobald einmal die durch Jeremia angebahnte Auffassung des religiösen Verhältnisses als eines individuellen zum Durchbruch gekommen war — nur ein Schritt bis zum Wahrnehmen oder Schauen dessen, was Gott für den einzelnen ist, und damit zum Schauen der Gottheit selbst.

Von einem innerlichen Gottschauen des einzelnen Frommen ohne den Anblick einer Gotteserscheinung ist jedenfalls Ps. 63, 3, ebenso auch Ps. 11, 7 und 17, 15 die Rede, wenn man nicht etwa die beiden letzten Stellen von einem jenseitigen Anschauen Gottes in seiner himmlischen Herrlichkeit verstehen zu müssen glaubt, was wir unsererseits für den Zusammenhang wenigstens von Ps. 17, 15 nicht wahrscheinlich gefunden haben.[1] Für ein rein innerliches Schauen ist das in diesen Stellen gebrauchte *chaẓah* nach dem oben Ausgeführten der angemessene Ausdruck. Ein solches Schauen kann auch Hiob 19, 26f. mit *chaẓah* ge-

[1] S. oben S. 176f.

meint sein, wenn hier nämlich von einem Erleben in der irdischen Leiblichkeit die Rede ist. Bei dem folgenden: 'meine Augen werden sehen' (*ra'ah*) scheint an das Sehen einer Theophanie gedacht zu sein. Es liegt hier dann gewissermaßen eine Steigerung vor: zuerst die Erwartung eines innerlichen Schauens, das sich dann umwandelt in das Sehen einer mit den Augen wahrnehmbaren Gotteserscheinung. Hiob 42, 5 jedenfalls ist *ra'ah* ganz ebenso wie Jes. 6, 1 und Am. 9, 1 gesagt von der erlebten Gotteserscheinung: 'jetzt hat mein Auge dich gesehen'. Irgendwie drücken gewiß Hiob 19, 27 die beiden durch 'und' verbundenen Aussagen: 'den ich schauen werde für mich und meine Augen sehen werden' eine verschiedene Art des Sehens aus. Da aber das 'Sehen der Augen' hier neben dem 'Schauen' steht, handelt es sich bei Hiob nicht um ein rein geistiges Schauen. Der Gedanke hieran ist noch nicht ganz losgelöst von dem an ein äußerliches Sehen, dem einer Theophanie, und insofern möchte zu vermuten sein, daß hier ein älteres Stadium des Gedankens vom Gottschauen vorliegt als in Ps. 17, 15. So darf geurteilt werden auch dann, wenn die oben (S. 201) ausgesprochene Annahme berechtigt ist, daß der Dichter des Buches Hiob sich der Theophanie nur als einer Einkleidung bedient, um die in der Rede Gottes (c. 38 ff.) enthaltenen Gedanken geltend machen zu können.

Darf etwa aus den allerdings spärlichen und nicht ganz deutlichen Anhaltspunkten in der prophetischen Anwendung von *ra'ah* und *chazah* ein Gebrauch speziell des Stammes *chazah* von einem mystischen Schauen nicht abgeleitet werden, so müßte dieser — soweit er wirklich für die angeführten Stellen anzunehmen ist — allein erklärt werden aus dem unverkennbar vorliegenden Gebrauch von *chazah* außerhalb der religiösen Sprache in gehobener poetischer Redeweise (z. B. 'die Sonne schauen' Ps. 58, 9). Dazu kommt ein anderes Tatsächliches. Die späte Sprache gebraucht im Buche der Chronik und in den Überschriften von Prophetenbüchern *chazōn* 'Schau-

ung' als Bezeichnung für die prophetische Äußerung überhaupt[1] und dann für ein Prophetenbuch (Jes. 1, 1. Obadj. 1. Nah. 1, 1. 2. Chron. 32, 32; ebenso *chazōt* 2. Chron. 9, 29) und wagt den Ausdruck: 'ein Wort schauen' im Sinne von: 'einen prophetischen Ausspruch tun' (Jes. 2, 1; vgl. Am. 1, 1. Mi. 1, 1). Die Chronik wendet das freilich alte Wort für den Propheten *chozeh* 'Schauer' mit besonderer Vorliebe an. Die Späteren haben also *chazah* speziell verstanden von einem über die sinnliche Wahrnehmung hinausliegenden Sehen. Schon deshalb konnte ihnen dies Wort mehr als *ra'ah* für geeignet gelten, um außergewöhnliche Erlebnisse in dem Verkehr des Frommen mit Gott zum Ausdruck zu bringen.

Einige Stellen scheinen freilich auf den ersten Blick dafür zu sprechen, daß in der Anwendung von *ra'ah* oder *chazah* auf religiöse Wahrnehmungen nicht unterschieden wurde, und es ist ja sehr wohl möglich, daß der Gebrauch des einen oder des anderen zum Teil auf individueller Ausdrucksweise der verschiedenen Schriftsteller beruht. Dennoch scheint mir bei näherer Untersuchung der Aussagen eine Bedeutungsnuance überall vorzuliegen.

In der schon besprochenen (S. 179) Stelle Hiob 33, 26 ist von einem Sehen des Angesichts Gottes mit *ra'ah* die Rede in einer Verbindung, wo man nach dem soeben Ausgeführten *chazah* erwarten könnte. Es handelt sich hier aber doch schwerlich um ein innerliches Schauen der Gottheit in mystischem Sinne, das hier zum Ausdruck der erlangten Vergebung kaum am Platze wäre, sondern darum, daß der Mensch, nachdem er gesündigt und Lossprechung von der Sünde erlangt hat, Gottes Angesicht, d. h. seine Offenbarung, wieder wahrnimmt in der ihn umgebenden Welt und in seinen Lebensführungen. Das Sehen bezieht sich dann auf Realitäten, die er in einem neuen Lichte wahrnimmt. So aufgefaßt, scheint mir

[1] Ebenso ist anscheinend *chazōn* auch zu verstehen Hos. 12, 11, wo Jahwe sagt: 'ich habe viel gemacht *chazōn*'. So aufgefaßt, müßte die Stelle wohl späte Interpolation sein (vgl. Marti zu d. St.).

hier das Verbum *ra'ah* ganz dem sonstigen Sprachgebrauch zu entsprechen. Ebenso liegt es Jes. 38, 11, wo 'Jah sehen', ausgedrückt durch *ra'ah*, sich nach unserer oben (S. 179 f.) gegebenen Erklärung ebenfalls auf die Offenbarungen Gottes bezieht, die in der sichtbaren Welt zu finden sind (vgl. auch Jes. 5, 12).

Dagegen steht Ps. 27, 4 *chazah*, wo man *ra'ah* erwarten könnte. Der Psalmist redet vom Anschauen der 'Schönheit Jahwes' in seinem Tempel, das er für alle Tage seines Lebens begehrt. Hier ist deutlich das Sichweiden an der Pracht des Tempelgottesdienstes gemeint, also ein Sehen mit dem leiblichen Auge. Indessen darf immerhin darauf hingewiesen werden, daß nicht direkt Jahwe das Objekt des Schauens ist, daß ferner *chazah* nicht mit dem Akkusativ, sondern mit der Präposition *bĕ* konstruiert ist, die das Versenken des Blickes in den Gegenstand zum Ausdruck bringen kann. Es wird sich hier also doch wohl um eine innerliche Beziehung zu dem mit dem leiblichen Auge Geschauten handeln. Wohl in demselben Sinne wird mit der gleichen Konstruktion *chazah* angewendet Hiob 36, 25, wo die Rede ist von der Beobachtung des Werkes Gottes durch den Menschen. Aber für solche Beobachtung wird v. 13 eben jenes XXVII. Psalms: 'anzusehen die Güte Jahwes' — eine der oben besprochenen von v. 4 durchaus parallele Aussage — und ebenso an anderen Stellen der Ausdruck *ra'ah bĕ* gebraucht; ein Unterschied der Bedeutung von *chazah bĕ* läßt sich hier nicht konstatieren. Es kann indessen doch sein, daß die Auffassung eines analogen Vorgangs in beiden Fällen eine verschiedene ist, daß mit *ra'ah bĕ* zunächst nur die sinnliche Wahrnehmung ausgedrückt wird, nicht sowohl das Versenken des Blickes in den Gegenstand, als das Haften des Auges an ihm, also in Ps. 27, 13 das Haften des Auges an den Erweisen der Güte Jahwes. Diese Art der Wahrnehmung schließt natürlich die innerliche Beteiligung nicht aus.[1]

[1] Das kommt für unsere Frage nicht in Betracht, daß allerdings *ra'ah* in uneigentlichem Sinne gebraucht wird, wo es sich gar nicht um

Eine jedenfalls alte Erzählung, die schon oben (S. 186 f.) erwähnte Ex. 24, 10 f., scheint *ra'ah* und *chazah* wie identisch auf die Wahrnehmung einer Theophanie zu beziehen. Soviel ich sehe, ist dies die einzige Stelle, wo *chazah* von einer Theophanie gebraucht wird. Möglicherweise ist der seiner Herkunft nach sehr schwer zu beurteilende Bericht aus zwei verschiedenen Quellen geflossen. Nachdem aus der einen erzählt wäre, daß Mose und Aaron mit ihren Begleitern 'den Gott Israels sahen — *ra'ah* —, und unter seinen Füßen war es wie ein Werk aus Saphirfliesen und wie der Himmel selbst an Klarheit', würde aus der anderen Quellenschrift angegeben, daß sie Gott schauten — *chazah* — und aßen und tranken, d. h. das Bundesmahl feierten. Jedenfalls ist die doppelte Angabe, daß sie sahen und daß sie schauten, auffallend. Der Gebrauch von *chazah* in v. 11, wo das *elohīm* auf den Elohisten zu verweisen scheint, statt des *ra'ah* in der ersten Angabe, kann darauf beruhen, daß die zweite, die die Gotteserscheinung nicht beschreibt, wie es v. 10 tut, nicht an eine mit dem Auge wahrnehmbare Gotteserscheinung denkt. Sollten aber v. 10 und 11 einheitlicher Herkunft sein, so würde das 'Schauen' in v. 11, um nicht müßige Wiederholung des 'Sehens' in v. 10 zu sein, sich auf das Versunkensein in den Anblick der Gottheit beziehen, also die innerliche Aneignung des Gesehenen zum Ausdruck bringen: *ra'ah* wäre hier etwa soviel wie 'erblicken' und *chazah* soviel wie 'anschauen'.

Jes. 26, 11 und Hiob 23, 9 wird von dem Schauen des Wirkens Gottes *chazah* absolut und Ps. 46, 9 mit dem Akkusativ gebraucht. Daß hier dies Verbum eine andere Bedeutung habe als *ra'ah*, mit dem es Hiob 23, 9 wechselt (vgl. Jes. 26, 10 f.), ist nicht zu ersehen. Durch diese und die vorher aufgeführten Fälle, in welchen Gottes Betätigung das Objekt des Sehens

---

irgendwelche Schauung handelt, sondern 'sehen' soviel ist als 'bemerken' (Jes. 22, 11) oder 'Rücksicht nehmen auf etwas, sich einer Person oder Sache zuwenden' (Jes. 17, 7 f.).

ist und beide Verben anscheinend unterschiedslos auf diese bezogen werden, ist aber nicht die Annahme widerlegt, daß sie da, wo Gott selbst das Objekt des Sehens ist, unterschiedlich angewandt werden.

Es kam mir bei dieser Untersuchung über den Sprachgebrauch, in der manches problematisch bleibt, nur darauf an, nachzuweisen, daß — von Ps. 63, 3 abgesehen, wo die Bedeutung von *chazah* deutlich ist — dies Verbum sich auch in den Stellen Ps. 11, 7; 17, 15 und Hiob 19, 26f. sehr wohl verstehen läßt von einem innerlichen Anschauen Gottes und daß der Sprachgebrauch diese Auffassung nahelegt. Wie des näheren dies innerliche Anschauen zu verstehen sei, wird weiter unten (S. 225 ff.) zu fragen sein.

Eine merkwürdige Parallele zu Ps. 17, 15, wenn man diese Stelle von dem ständigen Schauen des Angesichts Jahwes, von dem Sichsättigen an seinem Bilde beim morgendlichen Erwachen versteht, bildet anscheinend die Aussage eines ägyptischen frommen Laien aus der zweiundzwanzigsten Dynastie, also vielleicht um 800 v. Chr.: 'Du gabst mir zum Lohn ein hohes schönes Alter und den Amon täglich zu sehen'. Da es sich um einen Laien handelt, wird hier kaum von einem täglichen Anblick des Gottesbildes im Tempel die Rede sein, sondern eher davon, daß das Bild des Gottes dem geistigen Auge dieses Frommen täglich vorschwebte. Freilich lag diese Aussage dem Ägypter, der den Amon im Tempelbilde gegenwärtig dachte, viel näher als die analoge dem Psalmisten, der kein Jahwebild kannte. Sein Sichsättigen an Jahwes 'Bild' oder 'Gestalt' würde viel wörtlicher in den Mund des Ägypters passen. Eine dessen Ausspruch verwandte Aussage in einem thebanischen Grabe, die um etwas älter ist (Ende des neuen Reiches), berichtet von dem Verstorbenen, einem Laien: 'Er lebte 88 Jahre, indem er Amon schaute'. Ebenfalls ein Laie — er gehört wieder der zweiundzwanzigsten Dynastie an — beteuert: 'Wie wohl dem, der Amon schaut. Ich wohne im

Schatten seines Hauses, daß ich das Lobpreisen aus dem Munde der Priester höre.'[1] Hier mag es sich allerdings fragen, ob der Redende mit dem Schauenden sich selbst meint und nicht vielleicht die Priester. Jedenfalls reden die beiden zuerst angeführten Stellen irgendwie von einem Schauen, das mit dem Anblick des Gottesbildes nicht zusammenfällt. Deutlich handelt es sich dabei um etwas, was dem Lebenden zuteil geworden ist, nicht etwa erst für ein künftiges Dasein erwartet wird. Überall in diesen Aussagen ist von dem Schauen als einem beglückenden die Rede.

Eben dies gilt von den Worten eines Ptolemaios, Sohnes des Glaukias, der in einem Papyrus aus dem zweiten Jahrhundert v. Chr. von einem im Serapeum zu Memphis erlebten Traume berichtet: *'Επιβλέψ[ας τα]χὺ εἶδον τὸν Κνῆφιν.*[2] In dem Traume befand sich Ptolemaios in Alexandrien *ἐπάνω πύργου μεγάλου*[3], also nicht in einem Tempel. Von irgendwelchen Mitteilungen des im Traume geschauten Knephis, eines in Alexandrien neben dem Agathos Daimon verehrten Gottes, oder einer durch dies Schauen erlangten Erkenntnis ist nicht die Rede. Daß es für den Ptolemaios ein heilverkündendes war, geht aus den unmittelbar folgenden Worten hervor: 'Freut euch, meine Freunde alle, Erlösung kommt mir schnell'. An und für sich ist das Erscheinen eines Gottes im Traume nichts Ungewöhnliches; der Glaube daran war wie bei den Hebräern, so auch bei den Griechen seit alten Zeiten verbreitet.

7

In den neutestamentlichen Aussagen vom Gottschauen ist zum Teil ausdrücklich, zum anderen Teil doch mit größter Wahrscheinlichkeit von einem jenseitigen Schauen im vollendeten Gottesreich die Rede.

[1] Auch diese ägyptischen Aussagen verdanke ich Herrn Prof. Erman.

[2] Wilcken *Zu den κάτοχοι des Serapeums*, Archiv f. Papyrusforschung, Bd. VI 1913 S. 206 Z. 38. Auf die Abhandlung hat mich Prof. Deißmann aufmerksam gemacht.

[3] Ebend. S. 205 Z. 28 f.

Auch in IV Esra wird (c. 7, 98 ed. Violet) von denen, die 'die Wege bewahrt haben', für die Zeit, wo sie sich 'von dem vergänglichen Gefäß trennen', ausgesagt, daß sie 'herzueilen, das Angesicht dessen zu schauen (*videre vultum eius*), dem sie im Leben gedient haben und von dem sie Verherrlichung und Lohn empfangen sollen'. Ein Schauen Gottes in der zukünftigen Welt wird ebenfalls verheißen im babylonischen Talmud (Berakot 17a Z. 10 v. u.), wonach 'ein häufiges Wort' im Munde des Rabbi Rab war: 'In der jenseitigen Welt... sitzen die Frommen da mit ihren Kronen auf dem Haupt und laben sich am Glanze der Schekina', d. i. der göttlichen Gegenwart.[1]

Danach läge es nahe, schon für das Alte Testament an ein jenseitiges Gottschauen zu denken, wie es für Ps. 11, 7; 17, 15 und Hiob 19, 26f. nicht unmöglich ist. Aber für Ps. 63, 3 ist das ausgeschlossen. Hier ist zweifellos von einem Gottschauen in der vergangenen oder in der noch zu erwartenden Lebenszeit des Psalmisten die Rede, und zwar — was wohl zu beachten ist — nicht von einem dauernden, sondern von einem mit dem Besuch des Heiligtums, d. i. des Tempels, verbundenen. Diese Aussage läßt es auch für die anderen Stellen zulässig erscheinen, an ein innerliches Schauen im Diesseits zu denken. Durch die eine in ihrer Beziehung auf das Diesseits unbedingt sichere Stelle Ps. 63, 3 wird die gleiche Beziehung für die anderen, die sich ebenso wie jene des Ausdruckes *chazah* bedienen, geradezu nahegelegt. Für ein Sehen Gottes in seiner himmlischen Erscheinung, wie die neutestamentlichen Aussagen es für das künftige vollendete Gottesreich erwarten, könnte nach Analogie des Gottsehens in den Visionen der Propheten

---

[1] Nach einer letzten freundlichen Mitteilung von Jakob Barth. Die bei Ferd. Weber *Jüdische Theologie*[2] 1897 S. 404 zitierte Stelle 'Schir rabba zu 1, 2' enthält, soviel ich sehe, nicht die Aussage, daß 'die Gerechten (im zukünftigen Jerusalem) Gott schauen'; überhaupt kann ich diesen Ausdruck aus rabbinischer Literatur nicht nachweisen.

statt des in jenen Stellen gebrauchten *chazah* eher das Verbum *ra'ah* erwartet werden. Auch der Zusammenhang von Ps. 17, 15 und Hiob 19, 26f. schien uns[1] für ein Schauen bei Leibesleben zu sprechen.

Daß das 'Schauen' erst, wie es scheint, sehr spät in das Jenseits der Endzeit verlegt worden ist, ist nicht befremdlich. In der Entwicklung des Judentums der persischen oder vielleicht erst der griechischen Periode wandelte sich das Bewußtsein eines gegenwärtigen Heilsbesitzes, dessen sich nicht nur die älteste israelitische Frömmigkeit, sondern auch noch die der früheren nachexilischen Zeit erfreut hatte, immer mehr in die Hoffnung auf ein jenseitiges Gut. So ward überhaupt das Schauen des Heils in die Endzeit verlegt. In den Psalmen Salomos werden die selig gepriesen, die 'in jenen Tagen leben werden und schauen dürfen das Heil Israels' (17, 50 [44]), oder 'die schauen dürfen das Heil des Herrn, das er dem kommenden Geschlecht schaffen wird' (18, 7 [6]). Nach IV Esra (c. 4, 26) liegt aller Trost im zukünftigen Schauen: *Si fueris, videbis, et si vixeris, frequenter miraberis.*

Im Spätjudentum fällt auch der Gedanke, daß ein visionäres Schauen der Gottheit für einen Lebendigen möglich sei, wenigstens teilweise fort. Während die alten Propheten unbefangen davon berichten, daß sie in der Vision Jahwe gesehen haben, kommt bei dem nachexilischen Sacharja in seinen Visionen ein direktes Gottschauen nicht mehr vor. Allerdings tritt in einer dieser Visionen Jahwe auf (c. 1, 13), aber gewissermaßen in verkleideter Gestalt, als ein Mann, der zwischen Myrten steht (v. 8 oder nach dem vorliegenden Texte dort auf einem roten Pferde reitend hält) und nicht mit Sacharja, sondern mit einem *angelus interpres* redet (v. 13), so daß das Ganze nur wie ein dem Propheten gezeigtes Bild erscheint. Dagegen wird es noch im Testamentum Levi dem Levi gewährt, bei seiner visionären Himmelfahrt 'den heiligen Höchsten auf dem Throne sitzend'

[1] Oben S. 176ff.

zu sehen (c. 5, 1).[1] In der christlichen 'Himmelfahrt Jesajas' sieht der Prophet im siebenten Himmel die 'große Herrlichkeit', nämlich Gott, mit den Augen seines 'Geistes', kann aber den Anblick nicht aushalten wie ebensowenig der ihn begleitende Engel und alle anderen Engel (c. 9, 37 ff.).[2] Bestimmter noch ist es im Buche Henoch dem in visionärem Erlebnis in den Himmel entrückten Henoch ebenso wie den Engeln verwehrt, die 'große Herrlichkeit', die auf dem Throne sitzt, zu schauen; 'kein Fleisch kann sie sehen' (c. 14, 21; vgl. 1. Tim. 6, 16). In der griechischen Baruchapokalypse (c. 7[3]) verkündet allerdings der Engel dem Baruch bei seinem Entrücktsein in den dritten Himmel, er werde, wenn er ausharre, 'die Herrlichkeit Gottes schauen' (*ἀλλὰ ἔκδεξαι, καὶ ὄψει δόξαν ϑεοῦ*). Was dann Baruch in der Vision zu sehen bekommt, sind nur die Sonne, der Phönix und Engelerscheinungen, nicht Gott selbst.

Auch für jene andere Darstellung der Apokalypsen, wonach das Gottschauen gewährt wird, ist zu beachten, daß es sich dabei um auserlesene Menschen einer fernen Vergangenheit handelt, nicht wie bei den alten Propheten um ein visionäres Gottsehen in der Gegenwart. An verschiedenen Stellen tritt wohl Gott in der Vision auf, aber nicht als der dem Schauenden Gegenwärtige, sondern als Teil eines Zukunftsbildes. In dieser Weise sieht im Buche Daniel c. 7, 9 Daniel, wie der 'Alte der Tage' sich zum Gericht setzt, d. h. er sieht voraus, daß Gott es tun wird. Ganz ebenso reden auch andere Apokalypsen von dem Auftreten Gottes im Endgericht als

---

[1] *The Greek versions of the Testaments of the twelve Patriarchs* ed. Charles 1908.

[2] Ed. Charles 1909. Im jüdischen 'Martyrium Jesajas', wo 5, 7 von dem sterbenden Jesaja gesagt wird: 'er war im Gesicht des Herrn', ist nicht bestimmt davon die Rede, daß der Prophet Gott sah. 'Gesichte Gottes' Ez. 1, 1; 8, 3; 40, 2 sind von Gott gesandte Gesichte.

[3] Z. 25 f. ed. M. Rh. James in *Texts and Studies* ed. J. A. Robinson Bd. V 1897.

einem geschauten (Hen. 47, 3; 90, 20. Apok. Joh. 7, 11; vgl. Hen. 60, 2).

An die Möglichkeit eines rein geistigen Gottschauens im Diesseits, nach der Art, wie Ps. 63, 3 es meint, wagte man zuletzt nicht mehr zu denken. Die Septuaginta hat das aktivische Gottsehen an den Stellen stehen lassen — darin anders urteilend als das Buch Henoch —, wo es sich um eine Vision handelt (1. Kön. 22, 19. Jes. 6, 1. Am. 9, 1; an eine Vision könnte auch gedacht sein Hiob 42, 5), aber, in diesem Punkt ängstlicher als die wahrscheinlich anders exegisierenden Massoreten, sorgfältig ausgemerzt in Stellen (Ex. 24, 10f. Jes. 38, 11. Sach. 9, 14. Ps. 11, 7; 17, 15; 63, 3. Hiob 19, 26f.; 33, 26), wo man an ein nicht durch eine Vision vermitteltes Schauen bei Leibesleben denken könnte. Dagegen hat die Septuaginta das passivische 'Gesehenwerden' Gottes fast überall unbedenklich stehen lassen.[1] Da sich vermuten läßt, daß jene Scheu vor der Anwendung des Ausdrucks 'Gott schauen' auf ein Erlebnis des gegenwärtigen Äons überhaupt im Spätjudentum verbreitet war, liegt von vornherein die Annahme nahe, daß sich die neutestamentlichen Aussagen vom Gottschauen auf das Jenseits beziehen.

Eben durch diese Entwicklung der Anschauungsweise des Judentums ist es in hohem Grade unwahrscheinlich gemacht, daß in den neutestamentlichen Aussagen irgendwelcher Einfluß der Sprache hellenistischer Mysterienreligionen vorliegt, wo das Gottschauen den Höhepunkt des irdischen Erlebens bezeichnet. Es scheint mir dagegen sehr wohl möglich, daß die Vorstellung dieser Religionsformen vom Gottschauen, die sich — soweit ich mich habe unterrichten lassen — aus altgriechischer Denkweise nicht erklärt, zuletzt auf dieselben Ursprünge zurückgeht wie das biblische Gottschauen, nämlich auf jene altorientalische, ebensowohl ägyptische als babylonische

[1] Ausnahmen sind Deut. 31, 15, wo LXX anders las, und 1. Sam. 3, 21 δηλωθῆναι.

Bezeichnung des Zutritts zum Tempel oder speziell zu seinem Adyton als eines Gottsehens. Auch in den griechischen Mysterien schien uns das Gottschauen der Epopten ursprünglich ein Sehen der Götterbilder zu sein[1], und andererseits glaubten wir im Alten Testament in Ps. 63, 3 und danach weiter in Ps. 11, 7; 17, 15 und teilweise in Hiob 19, 26f. dieselbe Entwicklung von dem Sehen des Gottesbildes zu einem innerlichen Schauen, wie die Mysterienreligionen es zuletzt gemeint haben, erkennen zu können.

Die Beziehung der späteren alttestamentlichen Aussagen vom Gottschauen auf das Diesseits oder aber auf das Jenseits vermag ich nicht überall mit Bestimmtheit festzustellen. Ich hoffe aber nachgewiesen zu haben, daß der biblische Ausdruck 'Gott schauen' für ein innerlich Erfahrenes oder ein vom Jenseits Erhofftes aus der alten Formel für den Besuch des Tempels heraus entstanden ist, daß diese zurückgeht auf den Glauben, mit dem Anblick des Gottesbildes im Heiligtum die Gottheit selbst zu schauen, und daß sie in einem Gegensatz steht zu althebräischem Kultus, der keine Gottesbilder gekannt zu haben scheint, und zu althebräischer Vorstellung, die das Gottschauen als dem Menschen todbringend ansieht. In so deutlicher Weise, wie es selten möglich ist, läßt sich hier die Entstehung eines Ausdrucks für die Erfahrungen der höchsten Erhebung des religiösen Lebens aus der Sprache tiefstehender Vorstellungen des Kultus nachweisen und, wie mir scheint, einigermaßen deutlich auch der durch die Kanaanäer vermittelte Einfluß babylonischer Kultsprache auf die der Israeliten. Die religionsgeschichtliche Entwicklung ist hier ebenso wie überall die Ausbildung des Israelitismus zum Judentum verlaufen: in dem genuin Volkstümlichen — hier die alte Bildlosigkeit des Kultus — liegt der Ausgangspunkt für die großen Linien der abgeschlossenen Gottesidee, in diesem Falle für den Gedanken der Geistigkeit Gottes; das von außen in die israelitische Religion

[1] Oben S. 192.

Eingedrungene — in dem von uns behandelten Vorstellungskreise das Gottschauen — ist immer mehr dem Werden jener großen Linien angepaßt worden, so daß es zuletzt in wesentlich umgewandelter Gestalt in das große Bild hineingestellt werden konnte als ein einzelnes, damit nicht unvereinbar erscheinendes Moment. Aber die konsequente Entwicklung des späteren Judentums hat sich darin bekundet, daß sie das trotz dieses Assimilierungsprozesses immerhin fremdartig gebliebene Schauen allmählich wieder zurückdrängte und zuletzt aus diesem Leben, wo Gott unerreichbar zu bleiben schien, eliminierte, indem sie es in das Jenseits verlegte.

8

Es bleibt noch die Frage zu beantworten, was nach alttestamentlicher und nachalttestamentlich-jüdischer Auffassung das Gottschauen — mag es sich nun dabei um ein diesseitiges oder ein jenseitiges Erlebnis handeln — dem Menschen bedeutet, d. h. worin der Wert dieses Schauens besteht.

Kommen, um Gottes Angesicht zu sehen, ist die höchste Sehnsucht des Verfassers von Psalm XLII in der Form des Verlangens nach dem Tempelgottesdienst. Jahwe zu 'sehen' muß, wie die Erzählung Num. 12, 8 in mythischer Form zeigt, schon seit alten Zeiten — wenn auch erst seit der Vermischung mit den Kanaanäern — als das Höchste gegolten haben, was dem Menschen gewährt werden kann, da die Verstattung, Jahwes Gestalt zu sehen, dargestellt wird als das Vorrecht des Mose vor den Propheten, denen er sich nur in der Vision kundgibt. Es kommt dabei nicht auf das an, was von der Gottheit Mose sah, oder auf irgend etwas, das er durch dies Sehen erlangt hätte — davon ist mit keinem Worte die Rede —, sondern nur darauf, daß er Jahwe unmittelbar sah. Theoretische Gotteserkenntnis spielt im Alten Testament überhaupt keine Rolle. Einen Ausdruck dafür besitzt es nicht. Gott 'kennen' bezeichnet in der alttestamentlichen Sprache zumeist das Wissen

und das Sichkümmern um seinen Willen (Richt. 2, 10. 1. Sam. 2, 12. Jes. 11, 2. Jer. 2, 8; 4, 22; 22, 16. Hos. 2, 22; 4, 1; 5, 4; 8, 2. Spr. 2, 5; 3, 6; 9, 10. Hiob 18, 21), seltener — was sich übrigens auch bei der ersteren Bedeutung an einzelnen Stellen eingeschlossen denken läßt — die Erfahrung von ihm aus seinen Werken, seinem Walten über seinem Volk und in der Welt (Ex. 5, 2. 1. Sam. 3, 7. Hab. 2, 14. Ps. 79, 6). Die Gott 'Kennenden' stehen Ps. 36, 11 parallel mit denen, die geraden Herzens sind, die Jahwes Namen Kennenden Ps. 9, 11 mit den ihn Suchenden. Ps. 87, 4 sind die ihn Kennenden die ihn Verehrenden. Das Nomen 'Erkenntnis' (*da'at*), absolut gebraucht, meint ebenso wie 'Weisheit' zumeist praktische Lebensweisheit (Spr. 1, 7. 22. 29; 2, 10) und bezeichnet nur vereinzelt das Eindringen in einzelne Seiten des Wesens Gottes, so Ps. 19, 3 in seine Allmacht (vgl. Spr. 30, 3).

Gott offenbart sich den alttestamentlichen Propheten und Frommen fast einzig in der Weise, daß er ihnen seinen Willen kundtut, und verkündet von seinem Wesen nur das, was seinen Forderungen an sein Volk oder die Menschen und seinen Beschlüssen über sein Volk oder die Menschen zur Begründung dient. Etwa in dem Fortschritt von dem Gott, der in der Priesterlichen Schrift mit Noah als Elohim und mit Abraham als El Schaddaj einen Bund schließt, zu dem Gott, der dem Mose seinen neuen Namen Jahwe mitteilt, ist eine Entwicklung zu höheren Erkenntnisstufen angedeutet. Die Hauptsache ist aber doch auch in diesen Bundschließungen die aufsteigende Folge der kundgegebenen Gebote.[1]

---

[1] Norden (*Agnostos Theos* 1913 S. 95 ff.) ist in seinen wertvollen Vergleichungen 'orientalischer' und griechischer Denk- und Ausdrucksweise zweifellos mit Bezug auf das Alte Testament im Recht, wenn er den Gedanken des Gottkennens als einen altorientalischen bezeichnet. Trotzdem scheint mir, daß er S. 96, 1 mit Unrecht A. Dieterich (*Abraxas* 1891 S. 134, 1) widerspricht, der die Behauptung aufstellte: „Die 'Erkenntnis', die (wie bei den Gnostikern) auch in der christlichen Lehre weiterhin immer eine große Rolle spielt, ist überhaupt ein Stück hellenischen Einflusses.“ Im

Das spätere Judentum mag allerdings das Gottschauen als den Höhepunkt der Erkenntnis aufgefaßt und damit die Gottes-

Alten Testament jedenfalls ist das 'Gott kennen' etwas wesentlich anderes als 'Erkenntnis'. Es ist hier in der Regel das Pendant zu dem 'Kennen', das von Jahwe ausgesagt wird in seinem Verhältnis zu seinem Volke (vgl. dazu Norden S. 287). Dieses ist aber von Amos (c. 3, 2) an synonym mit 'erwählen', ist also eine praktische Betätigung. Ebenso das vom Menschen ausgesagte Gottkennen. Gotteserkenntnis ist hierfür nicht das richtige Wort, auch nicht in der von Norden S. 63 und S. 95 in diesem Sinne zitierten Stelle Jes. 1, 3. 'Das Rind kennt seinen Besitzer und der Esel die Krippe seines Herrn' will besagen: sie wissen, daß sie dahin gehören und halten sich dahin; 'Israel kennt (Jahwe) nicht', d. h. es kümmert sich nicht um ihn. 'Kennen' ist im alttestamentlichen Hebräisch auf persönlichem Gebiet Betätigung einer nahen Beziehung. In der Anwendung auf das Sexuelle bezeichnet 'erkennen' die Ausübung des Geschlechtsaktes. Allerdings mag die Übersetzung der LXX das *γιγνώσκειν* auf religiösem Gebiet wesentlich anders verstanden haben als das hebräische Alte Testament. Schon ihr Gebrauch des Nomens *γνῶσις* ist nicht ganz dem Hebräischen entsprechend, da dieses kein Abstraktum für den Begriff der Kenntnis oder Erkenntnis besitzt, sondern nur den Infinitiv *da'at* für das Erkennen gebraucht, so daß überall eine Betätigung zum Ausdruck kommt. Auch in den von Norden S. 63 Anm. aus LXX zitierten Stellen Ps. 9, 10 (l. 9, 11) usw., wo nicht *ϑεός*, sondern statt dessen eine 'Paraphrase' als Objekt des *γιγνώσκειν* gesetzt ist (Gottes *ὄνομα*, *ὁδός*), handelt es sich nicht um eine Erkenntnis des Wesens Gottes, sondern um ein aus Lebenserfahrung erwachsenes Vertrautsein mit seiner Leitung Israels oder der Welt, und wohl überall zugleich um eine Berücksichtigung seiner Intentionen in dieser Leitung. Oder es ist die Rede von einem Erkennen des Daseins Gottes, indem dabei gedacht wird an die Konsequenzen, die sich für das Verhalten des Menschen ergeben aus der Empfindung der Macht Gottes über sein Volk oder über die Welt. Allerdings der exilische Deuterojesaja reflektiert über die Unerforschlichkeit Jahwes, aber auch nur darüber, und das Wort für erkennen wird dabei von ihm nicht angewendet: 'unerforschlich ist seine Einsicht' c. 40, 28. C. 40, 13 ist statt des *τίς ἔγνω νοῦν Κυρίου* der LXX im Hebräischen vielleicht von einem 'ermessen' oder aber von einem 'bestimmen' des Geistes Jahwes, d. h. seiner Intelligenz, die Rede; die Möglichkeit dazu wird mit der Frage danach in Abrede gestellt (vgl. c. 55, 8 f.). In Sap. Sal. 2, 22: *οὐκ ἔγνωσαν μυστήρια ϑεοῦ* kann hellenischer Einfluß vorliegen, wie ihn Norden an anderen Stellen der Apokryphen richtig herausgefühlt hat. — In dem von Norden S. 114 f. zitierten assyrischen Gebet: 'Gott, den ich kenne, nicht kenne, meiner Sünden sind viel, groß sind meine Vergehen'

erkenntnis als das Höchste bestimmt haben, das dem Menschen überhaupt erreichbar ist. So wenigstens scheint es bei Paulus 1. Kor. 13, 12 zu liegen: 'Denn wir sehen jetzt durch einen Spiegel in einem Rätsel, dann aber von Angesicht zu Angesicht; jetzt erkenne ich es stückweise, dann aber werde ich erkennen, wie ich auch erkannt bin'.[1] Ebenso ist deutlich bei

---

will der Betende doch wohl sagen, daß er sich vergangen hat entweder an einem unter den vielen Göttern, dessen er im Augenblick gedenkt, oder auch an einem anderen, dessen er nicht gedenkt. Diese Meinung geht schon aus der Unterschrift des Gebets hervor: 'Klagepsalm . . . für jeglichen Gott (geeignet)' (Zimmern *Babylonische Hymnen und Gebete* 1905 S. 22). Vgl. analoge Aussagen bei Jastrow *Die Religion Babyloniens und Assyriens* Bd. II 1912 S. 99 ff. Daraus ergibt sich allerdings, daß eine Ausdrucksweise 'unbekannter Gott' den Babyloniern und Assyrern geläufig war. Sie will aber doch nur dahin verstanden sein, daß der Redende nicht in Erfahrung gebracht habe, welcher unter den Göttern der Gott sei, um den es sich in einem bestimmten Falle handelt. — Ohne hier diesem Gedanken weiter nachgehen zu können, glaube ich mit Bezug auf das Verhältnis des Alten Testaments zur nachalttestamentlichen Entwicklung des Judentums und damit zugleich der des Christentums der Meinung Ausdruck geben zu dürfen, daß auf diesem Gebiet das 'orientalische' Gottkennen vom Hellenismus mit einem ganz neuen Inhalt erfüllt worden ist, nämlich durch die erst von dort ausgehende Übertragung des 'Kennens' aus dem Gebiet der Erfahrung und einer darauf beruhenden Betätigung in das des Denkens und Definierens. Erst dadurch kam es zur 'Gotteserkenntnis'.

[1] Es wird wohl richtig sein, daß Paulus 1. Kor. 13, 12 an Num. 12, 8 anknüpft mit dem Sehen *πρόσωπον πρὸς πρόσωπον* — das übrigens nicht eine Wiedergabe von *peh el-peh* 'Mund zu Mund', sondern aus Deut. 34, 10 (*πρόσωπον κατὰ πρόσωπον*) oder Ex. 33, 11 (*ἐνώπιος ἐνωπίῳ*) herübergenommen ist —, wie Harnack (*Das hohe Lied des Apostels Paulus*, Sitzungsberichte Berliner Akad. 1911, VII S. 157 f.) ausgeführt hat; aber in der alttestamentlichen Stelle handelt es sich wenigstens in erster Linie nicht um Erkenntnis. Daß Jahwe mit Mose redete 'nicht in Rätseln' (*ū-mar'eh* ist entweder zu streichen oder durch *lo' bĕ-mar'eh* 'und nicht im Gesicht' zu ersetzen), bezieht sich schwerlich auf die Klarheit der Gotteserkenntnis, sondern eher nur auf die Form des Redens Jahwes zu Mose: die Propheten, denen sich Gott im Gesicht zu erkennen gibt (oder richtiger: mit denen er im Gesicht verkehrt, Num. 12, 6) sehen eben damit ein Rätsel, da sie sich erst fragen müssen, wen das Gesicht darstelle. Mose, der Jahwes Gestalt direkt erblicken darf,

dem Alexandriner Philo das Schauen eine höhere Stufe des Erkennens, und 'Gott schauen' wäre nach ihm, wenn es erreichbar sein sollte, die höchste Stufe eben dieses Schauens. Philo redet häufig allgemein von dem Schauen, aber sehr selten von dem Gottschauen, und zwar, soviel ich sehe, nur in der Weise, daß er die Möglichkeit dieses Schauens in Abrede stellt oder doch bezweifelt. Veranlassung nicht sowohl von dem Schauen als von einem andersartigen Gottsehen zu reden, bietet ihm der Name Israel, den er von *ra'ah* ableitet und in dem Sinne versteht *ὁρῶν θεόν* (vgl. Gen. 32, 31). Aber gerade in der Erklärung dieses Namens spricht er die Befähigung zu jenem Gottschauen dem Menschen ab, indem er nämlich bemerkt, der Name bedeute nicht: der Gott sieht, 'wie Gott ist — denn das ist unmöglich ... —, sondern: (der sieht,) daß er ist' (De praem. et poen. c. 7, Mangey II 415, Cohn V 345, 24f.).[1] Eben diese Aussage bestimmt deutlich das Gottsehen — auch in dem höheren Sinne jenes hier für unmöglich erklärten Schauens *οἷός ἐστιν ὁ θεός* — als ein Erkennen. Für diese Auffassung werden bei Philo nichtjüdische Einflüsse maßgebend gewesen sein.[2] Dagegen überträgt er die im späteren Juden-

braucht nicht erst zu fragen, wer es sei. Jahwe steht unmittelbar vor ihm, dagegen vor den Propheten nur durch die Vermittlung der Vision. Also ist es die unmittelbare Gottesnähe, die das Außerordentliche bei Mose ausmacht. Das direkte Gegenüberstehen schließt notwendig das deutlichere Erkennen ein; aber das Alte Testament legt unverkennbar auf diese Konsequenz der Gottesnähe kein Gewicht.

[1] Mehr allerdings scheint er in den Namen Israel zu legen in der Stelle De somn. l. I c. 27, Mangey I 646, Cohn III 241, 15ff.

[2] Kand. d. höh. Schulamts Arthur Spanier hat die Gefälligkeit gehabt, mir eine Reihe von Stellen aus Philo zu sammeln, wo sich das Schauen, die *θέα ὧν ἄξιον ὁρᾶν μόνων* (De somn. l. I, c. 23, Mangey I 643, Cohn III 236, 12), in das sich bei ihm die Erkenntnis wandelt, dem Gottschauen nähert. Ganz aber spricht Philo diese nähere Bestimmung des Schauens anscheinend nirgends aus. Nahe kommt er dem Aussprechen De opif. mundi c. 23, Mangey I 16, Cohn I 24, 4ff.: ... *πρὸς τὴν ἄκραν ἁψῖδα παραπεμφθεὶς τῶν νοητῶν ἐπ' αὐτὸν ἰέναι δοκεῖ τὸν μέγαν βασιλέα· γλιχομένου δ' ἰδεῖν, ἀθρόου φωτὸς ἄκρατοι καὶ ἀμιγεῖς*

tum verbreitete Anschauung in seine Denkweise, wenn er an anderer Stelle (Fragment, Mangey II 654) das Gottsehen dem Menschen, welcher dem sterblichen Leben abstirbt, aber lebt in der Entgegennahme des unsterblichen, als eine Möglichkeit zuerkennt.[1] Ganz besonders ist seine der eben zitierten Stelle unmittelbar vorausgehende Erklärung der für die menschliche Natur bestehenden Unmöglichkeit, Gott zu sehen, aus der *ἀδυναμία* des Geschaffenen der vollkommen entsprechende Ausdruck des reflektierenden Denkens für die Anschauung, die der althebräischen Furcht vor dem Gottsehen unbewußt zugrunde liegt.

Philos Auffassung des Schauens als einer höheren Stufe des Erkennens ist dem Alten Testament fremd; vielmehr ist hier überall das Gottsehen nichts anderes als die Bestätigung des Nahekommens zu Gott. Dieses ist die Pointe schon in der offenbar sehr alten materiell-realistisch gemeinten Erzählung von der Begegnung Moses mit Jahwe Ex. 33, 18ff. Das spätere Judentum mußte diese körperlich-persönliche Zusammenkunft in einem irgendwie vergeistigten Sinn auslegen. Da in dieser und anderen alten Erzählungen die Wahrnehmung des Sehens für die Begegnung mit der Gottheit berichtet war, so behielt man zum Ausdruck der geistigen Nähe das Sehen bei. Man hätte an und für sich ebensogut von hören oder fühlen reden können. Aber das Sehen drückt die Nähe intimer aus als das

---

αὐγαὶ χειμάρρου τρόπον ἐκχέονται, ὡς ταῖς μαρμαρυγαῖς τὸ τῆς διανοίας ὄμμα σκοτοδινιᾶν. Ich bin aber doch zweifelhaft, ob Cohn und Wendland mit Recht De mut. nom. c. 2, Mangey I 579, Cohn III 157, 11f. (*Μωϋσῆς οὖν ὁ τῆς ἀειδοῦς φύσεως θεατὴς καὶ θεόπτης*) das gut gebildete *θεόπτης* beanstanden, da es den Gedanken von Num. 12, 8 zum Ausdruck bringt. Auf diesen konnte hier neben dem Bericht von Ex. 20, 21 verwiesen werden, der im unmittelbar folgenden zitiert wird: *εἰς γὰρ τὸν γνόφον φασὶν αὐτὸν οἱ θεῖοι χρησμοὶ εἰσελθεῖν, τὴν ἀόρατον καὶ ἀσώματον οὐσίαν αἰνιττόμενοι.* Hierzu steht das *θεόπτης* in keinem stärkeren Gegensatz als im vorhergehenden *θεατής* zu *ἀειδοῦς*.

[1] *ἐὰν δὲ ἀποθάνῃ μέν τις τὸν θνητὸν βίον, ζήσῃ δὲ ἀντιλαβὼν τὸν ἀθάνατον, ἴσως ὃ μηδέποτε εἶδεν, ὄψεται.*

Hören — so schon in alten Erzählungen des Alten Testaments, wo das Vernehmen einer Stimme, die vom Himmel her erschallt, also einem angehört, der fernzubleiben scheint, nicht als etwas so Außerordentliches gilt wie das Sehen eines Himmlischen. Nur das Reden 'Mund zu Mund', das Jahwe dem Mose zuteil werden läßt (Num. 12, 8), ist gleichwertig dem Verkehr Jahwes mit ihm von Angesicht zu Angesicht (Deut. 34, 10). Dagegen ein Fühlen der Gottesgegenwart kommt niemals zum Ausdruck, da es die Gottheit in das Körperliche hinabziehen würde. Die Wahrnehmung durch das Gesicht ist unter den Wahrnehmungen der Sinne der am meisten adäquate Ausdruck für das Insichaufnehmen im Geiste.

Neben Mose wird es nur noch dem größten unter den Propheten, dem Elia, gewährt, daß Jahwe unmittelbar an ihn herantritt (1. Kön. 19, 11ff.). Die anderen Propheten erleben in der Vision die Gottesnähe nur wie in einem Traume. Dem Elia wird sie zuteil ohne die Vision der Propheten und ohne das Schauen des Mose; er merkt nur — es wird nicht gesagt wie —, daß Jahwe vorüberzieht in dem Geräusch eines leisen Wehens als dem am meisten Unkörperlichen, das sich denken läßt. Auch Mose bekommt in der Erzählung Ex. 33, 18ff. Jahwe, nämlich sein Angesicht, nicht zu sehen, sondern darf ihm nur von rückwärts nachblicken. Danach ist das Höchste, was dem Menschen gewährt werden kann, nicht das Schauen an sich, sondern die dadurch verbürgte Gottesnähe, die in diesen beiden Erzählungen auf einem anderen Wege als dem des direkten Schauens verdeutlicht wird. Gott so nahe zu kommen wie einem Menschen, den man von Angesicht sieht, mit dem man reden kann Mund zu Mund, erscheint nach der nun schon oft hervorgehobenen Stelle Num. 12, 8 als das Höchste in der Religion und überhaupt im Menschenleben (vgl. auch Gen. 32, 31).[1]

[1] Man beachte, daß im *Testamentum Levi* dem Levi als ein besonderer Vorzug zugesagt wird: 'du wirst nahe bei dem Herrn stehen' (*ἐγγὺς τοῦ Κυρίου* c. 2, 10 ed. Charles), nämlich als sein Diener, ent-

Für die Gottesgemeinschaft, nach der sich alle Gottesverehrung sehnt, kennt die israelitische Religion keine andere Form als eben dies Nahekommen, nicht ein Eingehen Gottes in den Menschen[1] und nicht ein Aufgehen des Menschen in Gott.[2] Die Idee der Vereinigung mit Gott, von der das spätere Judentum in der hellenistischen Welt Kunde erlangte, wurde in ihm ersetzt durch die Vorstellung einer Vereinigung mit den Patriarchen.[3] Aber das ist nur ein formaler Ersatz, keine Befriedigung für die Sehnsucht des Kommens zu Gott. Diese soll erfüllt werden durch das Sehen als ein Nahekommen. Mehr ist das Sehen hier nicht. Der Islam weiß für den, der unter den Menschen die höchste Höhe des religiösen Lebens erreicht haben soll, für Abraham, keine bessere Bezeichnung seiner Würdestellung als den Namen 'Freund Allahs', der be-

sprechend der alttestamentlichen Bezeichnung der Priester als der 'sich nahenden' (Ez. 40, 46; 45, 4).

[1] Wenn die 'Einigung' des Menschen mit Gott neuerdings vielfach als das Ziel der 'orientalischen' Religionen dargestellt wird (vgl. z. B. Norden *Agnostos Theos* S. 97), so ist die Behauptung in dieser Verallgemeinerung entschieden unrichtig. Wo auf semitischem Boden — ich denke an Syrisch-Phönizisches — dies Ziel den kultischen Formen vorschwebt, so in der Nachbildung der göttlichen Zeugungskraft, stammen allem Anschein nach diese Formen aus Kleinasien, aus dem nichtsemitischen Kybele- und Attisdienste. Sie haben allerdings schon in sehr alter Zeit — wahrscheinlich durch Vermittlung der Hettiter — bei den Syro-Phöniziern Aufnahme gefunden. Ob analoge Erscheinungen auf babylonischem Boden ebenso abzuleiten sind, wage ich nicht zu beurteilen. In Ägypten kommt in anderen Formen der gleiche Gedanke der Identifizierung des Menschen mit der Gottheit vor. Den Hebräern und Arabern ist er entschieden fremd. Er kann nur deshalb als allgemein orientalisch erscheinen, weil er in der synkretistischen Religion, die aus dem Orient zu den Römern kam, eine hervortretende Stelle einnahm.

[2] Gerade das Gottschauen scheint in der hellenistischen Mysteriensprache das zu sein, was zum Gott macht, so nach der Ergänzung von Reitzenstein (in diesem *Archiv* VII S. 397) in dem Gebet des Zauberpapyrus Mimaut: *καιτομεν* (*χαίρομεν*) [*ὅτι ἐν σώ*]*μασιν* [*ἡ*]*μᾶς ὄντας ἀπ*[*ε*]*θέω*[*σ*]*ας τῇ σεαυτο*[*ῦ θέᾳ*].

[3] Bertholet (Stade-Bertholet) *Biblische Theologie des Alten Testaments* Bd. II 1911 S. 469.

sagt, daß er Gott unmittelbar nahestand. Im Islam und ebenso schon im Alten Testament besteht nach der beiden gemeinsamen altsemitischen Auffassung zwischen Gott und dem Menschen eine Kluft, die nicht zu überbrücken ist. Aber eine reine Religion der Erhabenheit ist undenkbar. Die absolute Erhabenheit der Gottheit würde Religion unmöglich machen, da diese nie ganz aufgeht in dem Sichbeugen unter Gottes Größe, sondern das Sichbeugen nur dadurch leisten kann, daß sie zugleich nach Gott verlangt und ihn auch findet. Deshalb äußert sich die Religion, die vorzugsweise die Erhabenheit der Gottheit zur Geltung bringt, darin, daß sie die dadurch bedingte Trennung von Gott und Mensch auf das möglichst geringe Maß herabzusetzen, d. h. Gott, den sie nie erreichen kann, doch möglichst nahezukommen bestrebt ist. Der Gedanke des Gottsehens hat in der Entwicklung des Judentums dazu gedient, dieses religiöse Bedürfnis zu befriedigen.

In der Auffassung vom Gottsehen als einem Gottnahekommen hat die alttestamentliche Religion den ihr ursprünglich fremden Gedanken des Gottsehens jener grundlegenden Idee der Erhabenheit Gottes angepaßt. Diese Idee ist dadurch zugleich ihres alten starren Charakters entkleidet worden. Auf ihr beruhte der alte Glaube, daß der Mensch Gott nicht sehen könne, ohne zu sterben. Die Größe Gottes muß, so dachte man, die Kleinheit des Menschen, dem sie naht, erdrücken. Es lag hier noch eine Vorstellung von der Gottheit als einer physischen Kraft zugrunde. Am Ende der Entwicklung ist die im Gottschauen hervortretende Annäherung an die Gottheit so aufgefaßt worden, daß sie als eine geistige Betätigung des Menschen jene jetzt ebenfalls geistig aufgefaßte Erhabenheit nicht beeinträchtigt und deshalb statt todbringend vielmehr beseligend wirkt. Der Anfang dazu, zunächst die Erhabenheit Gottes, aber damit zugleich auch das Gottschauen des Menschen in die Sphäre des Geistes zu erheben, wird gemacht durch die ethische Beurteilung der Erhabenheit bei Jesaja, der, nachdem er Jahwe ge-

sehen hat, fürchtet, vergehen zu müssen, nicht deshalb, weil er ein hinfälliger Mensch, sondern weil er ein Mensch unreiner Lippen ist (c. 6, 5).

Es wird mit dem Gottschauen im späteren Judentum eine nicht wesentlich andere Situation des Menschen ausgedrückt als die, welche anderwärts als ein 'Annehmen' oder 'Aufnehmen' (*laḳaḥ*) des Frommen durch Gott und zu Gott bezeichnet wird. Bei diesem Ausdruck scheint Ps. 49, 16 an eine diesseitige, dagegen Ps. 73, 24, wo doch wohl von einem Annehmen die Rede ist, das auf das Leiten nach Gottes Rat folgt, an eine jenseitige Begnadung zu denken. Für letztere Auffassung sind Vorbilder die alten Erzählungen von Henoch (Gen. 5, 24) und Elia (2. Kön. 2, 5. 10), daß Gott sie 'genommen' (*laḳaḥ*), d. h. aus dem Diesseits hinweggenommen und — so dürfen wir hinzudenken — in seine Nähe entrückt habe. Auch bei dem Schauen handelt es sich, wie wir sahen, bald um ein diesseitiges, bald um ein jenseitiges Erlebnis.

Das Nahekommen zu Gott, das dem Mose in der außerordentlichen Form des unmittelbaren Gottsehens gewährt gedacht wird und den Propheten in der gleichfalls nicht allgemein verbreiteten Art des visionären Schauens (Num. 12, 6 ff.), konnte der nicht zu diesen Auserlesenen gehörende Israelit nach altem Glauben nur erreichen durch den Zutritt zum Heiligtum, wo Jahwe wohnend gedacht wurde. Bis in späte Zeiten macht sich in den Psalmen die Sehnsucht geltend nach dem Tempelbesuch an und für sich, auch ganz abgesehen von dem Imponierenden und Erhebenden seines Kultus. Zuletzt aber hat sich, wenn wir das Gottschauen in Ps. 17, 15 richtig verstanden haben, die Gewißheit, Gott so nahe kommen zu können, als ob man ihn vor sich hätte und sähe, von dem Gebundensein an den Tempel und überhaupt an eine Lokalität losgelöst und auf alle Lebenslagen des Frommen ausgedehnt. Daneben hat sich die Hoffnung eines vollkommeneren Gottschauens in einer erst vom späteren Judentum als Endziel dieses Lebens erwarteten jenseitigen Existenz ausgebildet, die wir deutlich

in IV Esra finden. Wenn einmal der Glaube bestand, daß es dem Frommen gegeben sei, Gott zu schauen, sei es im Tempel, sei es unabhängig von ihm, so konnte gerade die in den irdischen Verhältnissen nur unvollkommen und unbefriedigend erreichbare Erfüllung des Sehnens nach diesem Gottschauen dazu führen, an ein dem älteren Israelitismus unbekanntes jenseitiges Leben zu denken, wo eine größere und wirklichere Gottesnähe gegeben sein werde.

Im Grunde ist ferner der Gedanke des Gottsehens kein anderer als der, daß der Fromme Gott besitze, den Psalm LXXIII als die Lösung aller Lebensrätsel mit den berühmten Worten einleitet: 'Wen habe ich im Himmel? und neben dir finde ich nicht Gefallen auf Erden', und in der Form ausspricht: 'mein Teil ist Gott für immer' (v. 25f.). Dies Gottbesitzen besteht darin, daß der Psalmist sagen kann: 'In der Nähe bei Gott ist mir wohl' (v. 28[1]), wie derjenige sich des Naheseins bei Gott freut, der ihn sieht. In beiden Formen wird der Höhepunkt alles religiösen Empfindens zur Geltung gebracht. In demselben LXXIII. Psalm fanden wir v. 24 den Gedanken der Annahme bei Gott. Sie stellt hier, wenn wir sie richtig verstanden haben, die abschließende Vollendung des Gottbesitzens dar. Auch der Verfasser des XVI. Psalms nennt Jahwe sein Besitzteil (v. 5) und preist die Nähe Gottes als allbefriedigend: 'Sättigung mit Freuden ist vor deinem Angesicht' (v. 11). Der Ausdruck erinnert an das Sichsättigen am Bilde Gottes, das der Verfasser von Psalm XVII im Gottschauen empfindet. Wie dieser mit dem Gottschauen das bewußte und alles Verlangen ausfüllende Genießen der Gottesgemeinschaft auszudrücken scheint, ebenso wird das Gottschauen auch in den anderen Stellen aufzufassen sein, wo wir es von einem innerlichen Erlebnis glaubten verstehen zu dürfen: Ps. 11, 7; 63, 3 und Hiob 19, 26f.

---

[1] Vgl. Jes. 58, 2. An beiden Stellen ist *elohīm* Objektsgenetiv; vgl. Ps. 73, 27: 'die sich von dir entfernen'. LXX richtig Ps. 73, 28: *προσκολλᾶσθαι τῷ Κυρίῳ*, Jes. 58, 2: *ἐγγίζειν θεῷ*. Anders Ps. 119, 51.

Jedenfalls ist überall in diesen Stellen das Negative aus dem Zusammenhang deutlich, daß es sich bei dem Schauen um eine höhere Gnosis nicht handelt. Am ehesten könnte man daran denken für Psalm LXIII, da der Psalmist von einem Schauen redet, das irgendwie verbunden ist mit dem Sehen der Kraft und Herrlichkeit Gottes, also mit Wahrnehmungen. Aber wir haben den Zusammenhang doch wohl richtig dahin verstanden[1], daß der Psalmist in dem, was er sieht, Gottes Kraft und Herrlichkeit gefunden hat durch ein Schauen Gottes, daß also das Schauen etwas für sich Bestehendes ist. Daß es nicht etwa eine höhere Stufe der Erkenntnis bedeutet, auf die er durch das Sehen geleitet wurde, darf daraus entnommen werden, daß der Psalmist fortfährt (v. 4): 'Denn besser ist deine Gnade als Leben; meine Lippen sollen dich preisen'. Das Schauen ist danach als das Bewußtsein der Gnade Gottes gedacht, ist ein Gefühl, und von einer höheren Erleuchtung, die über das 'Sehen' hinausginge, scheint auch hier mit dem Schauen nicht gesprochen zu werden.[2] Keinesfalls handelt es sich um die Erkenntnis dessen, was Gott ist, nur etwa dessen, was er für den Psalmisten ist. Das ist aber eher Empfinden als Erkennen. In Ps. 11, 7; 17, 15 und Hiob 19, 26f. ist es deutlich, daß von dem Gottschauen nicht Erleuchtung oder Aufklärung, sondern vielmehr Trost und Beruhigung erwartet

---

[1] Oben S. 175f.

[2] Die Gedankenverbindung in Ps. 63, 2ff. leidet allerdings an Unklarheit, und man hat nicht ohne Grund gemeint, Umstellungen vornehmen zu sollen. Ich glaube aber doch, daß der vorliegende Zusammenhang sich verstehen läßt. Das 'So habe ich dich geschaut' v. 3 fasse ich auf als eine Begründung der Sehnsucht nach Gott v. 2: der Psalmist hat Gott 'so' geschaut, daß er sich nach ihm sehnen kann und muß. Die ausdrücklich als solche ausgesprochene Begründung v. 4 gilt nicht dem in v. 3 unmittelbar Vorhergehenden, sondern allem Vorhergehenden: er sehnt sich nach Gott, den er als ein Ziel des Sehnens geschaut hat; denn seine Gnade (die er bei diesem Schauen empfand als in Gottes Kraft und Herrlichkeit sich auswirkend) ist besser als Leben. 'So' (v. 5), nämlich wie er ihn geschaut hat, will er ihn preisen.

wird. In allen Ausdrücken der späteren alttestamentlichen Sprache für das Verhältnis des Frommen zu Gott spiegelt sich wider die alte Vorstellung vom Erwähltsein des Volkes Israel. Die bevorzugte Stellung, die auf der Zugehörigkeit zu Gott und Gottes zu ihm beruht, ist von dem Volke auf den einzelnen übertragen worden, und auf jenem doppelten Zugehörigkeitsverhältnis beruht auch seine ganze Beseligung.

Daß bis in die neutestamentliche Sprache hinein mit dem Gottschauen einfach der Gedanke der unmittelbaren Gottesnähe zum Ausdruck kommen soll, darf auch daraus entnommen werden, daß es Matth. 18, 10 in diesem Sinn und nur in diesem von den Engeln der Kinder heißt: 'sie sehen allezeit das Angesicht meines Vaters im Himmel'. Es ist noch ganz die alte Ausdrucksweise, die im Alten Testament von dem unmittelbaren Zutritt zum König gebraucht wird.[1] Erst das Johanneische 'wir werden ihn sehen, wie er ist' (1. Joh. 3, 2) trägt in den ursprünglichen, auch in seiner Vergeistigung sehr einfachen Gedanken des Gottsehens, der dieses lediglich auffaßt als die Versicherung der Gottesnähe, mit dem 'wie er ist' das andersartige, jenem Gedanken ursprünglich fremde Moment der Gotteserkenntnis ein. Es ist dabei für das Verständnis dieser Stelle schließlich gleichgültig, ob der, den die Gotteskinder sehen werden, wirklich — wie wir vorausgesetzt haben — als Gott selbst gemeint ist oder als der Sohn, in dessen Wesen sich Gottes Herrlichkeit widerspiegelt.

Daß, etwa von dieser Stelle abgesehen, das Gottschauen weder im Alten Testament noch in der späteren jüdischen Apokalyptik und im Neuen Testament den Höhepunkt der Gnosis bezeichnet, scheint mir deutlich zu sein. Daraus glaube ich entnehmen zu müssen, daß das Gottschauen auf jüdischem Boden, nicht nur das vom Jenseits erwartete[2], sondern auch jenes innerliche, das wir in Ps. 63, 3 und mit einiger Wahrscheinlichkeit in Ps. 17, 15 und Ps. 11, 7 beobachtet haben,

[1] S. oben S. 182. [2] Vgl. oben S. 220 ff.

nicht auf den Einfluß hellenistischer Mysteriensprache zurückzuführen ist, wo es sich in dem Schauen, so viel ich sehe, immer um eine gesteigerte Gnosis handelt. Das alttestamentliche und ebenso noch das nachalttestamentlich-jüdische Gottschauen gehört zweifellos in eine Reihe mit dem Gottbesitzen und Mitgottsein.

Das Gottschauen auf jüdischem Boden unterscheidet sich aber von diesen Ausdrucksformen religiöser Werte, die für das Leben des Frommen dauernd und ununterbrochen bestehen, dadurch, daß ihm bis in die Ausläufer der alttestamentlichen Religion hinein fast immer der Charakter des Feiertägigen zukommt. Wohl redet Joh. 14, 17 von einem Schauen des Geistes der Wahrheit, d. h. des Heiligen Geistes, als von einer Erfahrung, die dem bei den Jüngern Jesu allezeit bestehenden Erkennen des Geistes vorausgeht, also auch ihrerseits etwas Ständiges ist. Aber in der Anwendung auf Gott selbst als das Objekt ist von einem Schauen, abgesehen von den eigentlich nicht hierher gehörenden Stellen Jes. 38, 11, Hiob 33, 26 und vielleicht auch von Ps. 11, 7 und Ps. 17, 15, in alttestamentlichen, nachalttestamentlich-jüdischen und neutestamentlichen Aussagen anscheinend oder deutlich die Rede als von einer im irdischen Leben außergewöhnlichen oder auch als von einer jenseitigen Begnadung des geistlichen Lebens. Insofern kann das Gottschauen als eine Steigerung des Gottbesitzens gelten oder — richtiger gesagt — jenes ist die nicht jedem Moment im Leben des Frommen gegebene Empfindung dieses Besitzes. Darin ist die ursprüngliche Beziehung des Ausdrucks 'Jahwes Angesicht sehen' auf den nicht ununterbrochen erreichbaren Besuch des Heiligtums als den Höhepunkt des religiösen Lebens der alten Zeit bis zuletzt nachwirkend geblieben. An die Stelle der Sehnsucht der alttestamentlichen Frommen nach dem Gottsehen im Tempel ist im spätjüdischen und neutestamentlichen Empfindungsleben die Sehnsucht nach dem Schauen im himmlischen Heiligtum getreten. Noch die Verheißung des Gottschauens

in der Bergpredigt knüpft auch im Ausdruck mit ihrer Bedingung der Reinheit des Herzens an das Psalmwort an, das das Weilen an Jahwes heiligem Orte, d. h. im Tempel, nur dem zuweist, der reine Hände hat und lautern Herzens ist (Ps. 24, 3f.). Das ursprüngliche Gebundensein des Gottsehens an die Kultstätte hat auf jüdischem Boden bis zuletzt auch darin auf die Auffassung dieses Sehens nachgewirkt, daß — wie ich gezeigt zu haben hoffe — das Gottsehen in der übertragenen Bedeutung eines innerlichen Erlebens immer der Ausdruck einer Beziehung zu der Gottheit geblieben ist, die unter dem Bild einer örtlichen Verbindung vorgestellt wurde, des Naheseins bei Gott.

In eigentlicher Weise durch das örtliche Sein bedingt denkt das Johannesevangelium das Gottsehen, das allein dem gegeben ist, der von Gott kommt (c. 6, 46), nämlich dem eingeborenen Sohne (oder nach anderer Lesart dem 'eingeborenen Gott'), der 'am Busen des Vaters' ist (c. 1, 18). Wohl aber bezeichnet dieses 'Gott sehen' oder 'den Vater sehen' für den Einzigen, von dem es ausgesagt werden kann (vgl. c. 5, 37), mehr als das bloße Sein in der Nähe Gottes; denn wenn von dem Eingeborenen c. 1, 18 ausgesprochen wird, daß er 'Kunde gebracht' habe, so kann sich das nur beziehen auf die durch jenes Sehen empfangenen Eindrücke von dem Wesen Gottes. Hier geht also, wie in 1. Joh. 3, 2, das Gottschauen über in das Erkennen. Dabei könnte das *ἐξηγεῖσθαι* vielleicht dem Kundtun der Geheimnisse in Mysterienkulten entlehnt sein.

Jephtas Gelübde Jud. 11 30—40

Von **Walter Baumgartner** in Zürich

Daß diese Episode der Jephtageschichten stark an einen gewissen Sagen- und Märchentypus erinnert, ist seit Gunkel[1] bekannt. Aber außer Greßmann[2] hat meines Wissens bis jetzt niemand versucht, diese Parallelen auch zu verwerten. Und doch dürften sie zum Verständnis der alttestamentlischen Erzählung nicht wenig beitragen.

Das Märchenmotiv ist folgendes: Ein Mann — selten ist es eine Frau — muß einem Unbekannten, einem Dämon, einem Zauberer, einem wilden Tier, als Dank für die Hilfe aus irgendeiner Notlage sein Kind versprechen. Es ist das einzige Kind oder das liebste, bald ein Sohn, bald eine Tochter. Oft wird das Kind ausdrücklich und direkt verlangt; oft aber unter versteckten und dunkeln Ausdrücken — gewöhnlich in der Form: dasjenige, was ihm bei der Heimkehr zuerst begegne —, so daß der Vater erst nachträglich die Tragweite seines Versprechens erkennt. So bedeutend uns der Unterschied zwischen diesen beiden Formen vorkommen will, so zeigt doch ein Blick auf das gesamte Material, daß es sich da um Varianten handelt, die gleichwertig sind und ohne weiteres für einander eintreten. — Das verhängnisvolle Gelübde dient meist als Einleitung; die Abenteuer des ausgelieferten Kindes und seine schließliche Rettung bilden dann den Hauptteil des Märchens, wobei die verschiedensten Märchentypen zur Verwendung kommen. Seltener

[1] *Die Israelitische Literatur* in Hinnebergs *Kultur der Gegenwart* Teil I Abt. VII (1906) S. 56.

[2] *Die Anfänge Israels* (1914) S. 234 f., in den *Schriften des AT in Auswahl* II 1.

findet sich das Gelübde in der Mitte oder gegen Ende des Märchens.

Dieses Motiv ist weit verbreitet.[1] Besonders häufig scheint es in Deutschland zu sein. Allein in den Kinder- und Hausmärchen der Brüder Grimm und ihren Varianten[2] findet es sich sechsmal: Nr. 3 (Marienkind), Nr. 12 (Rapunzel), Nr. 31 (Das Mädchen ohne Hände), Nr. 87 (Vom singenden springenden Löweneckerchen), Nr. 92 (Der König vom goldenen Berg), Nr. 181 (Die Nixe im Teich). In der neuen Sammlung „Deutsche Märchen seit Grimm"[3] kommt es fünfmal vor.[4]

Dasselbe Motiv, nur mit unglücklichem Ausgang, treffen wir in der deutschen Sage[5], die, im Gegensatz zum Märchen, viel mehr der ernsten, freudlosen Wirklichkeit zugewandt ist.[6] Der Dämon holt das ihm versprochene Kind, das man vergeblich vor ihm zu schützen sucht, und man sieht es nie wieder. Mit diesem schlimmen Ausgang hängt zusammen, daß das Motiv für sich allein steht, wie ja die Sage überhaupt einfacher und kürzer zu sein pflegt als das Märchen.

Wir begegnen dem Motiv auch[7] in Lothringen[8], in

[1] Den größten Teil des Materials nennt F. von der Leyen in Herrigs *Archiv für das Studium der neueren Sprachen* 115 (1905) S. 14 Anm. 1. Anderes ist mir dazu bekannt geworden. Doch will die folgende Aufzählung keinen Anspruch auf Vollständigkeit erheben.

[2] Ich möchte nicht versäumen, bei dieser Gelegenheit auf die neue, von Bolte und Polivka bearbeitete Ausgabe der *Anmerkungen zu den Kinder- und Hausmärchen* hinzuweisen, von der bis jetzt der erste Band vorliegt (Leipzig 1913). Der Alttestamentler wird hier einiges finden, was für ihn von Interesse ist.

[3] 1912 (=Band 5 der *Märchen der Weltliteratur*, Jena, Diederichs).

[4] S. 35 f., 155 f., 234 ff., 303 ff., 377 ff.

[5] Vgl. F. Ranke *Die deutschen Volkssagen* (1910) S. 193 (= F. von der Leyen *Deutsches Sagenbuch* 4. Teil).

[6] Vgl. Ranke a. a. O. S. XII f., F. von der Leyen *Das Märchen* (1911) S. 78, 81.

[7] Ich verzichte im folgenden auf die Scheidung zwischen Sagen und Märchen, die sich doch nicht überall durchführen läßt, vgl. von der Leyen *Das Märchen* S. 81.

[8] E. Cosquin *Contes populaires de Lorraine* (1886) II p. 215 ff.

Tirol[1], in Schweden[2], im Altnordischen[3], in Island[4], in Litauen[5], in Rußland[6], in Griechenland[7], im Sagenkreis von Tausendundeiner Nacht[8], in China[9].

Endlich kommt das Motiv in etwas anderer Ausgestaltung in den Sagen vom Teufel als Baumeister vor. Das bekannteste Beispiel dieser Art ist die Sage von der Teufelsbrücke. Der Teufel übernimmt den Bau der Brücke gegen das Versprechen, daß das erste lebende Wesen, das darüber gehe, ihm verfallen sein solle, worauf der schlaue Hirt zuerst ein Tier hinübertreibt.[10] Mit den oben besprochenen Erzählungen stimmt diese in der Unbestimmtheit der Forderung überein, unterscheidet sich aber von ihnen dadurch, daß hier nicht der Mensch das Opfer der Zweideutigkeit wird, sondern der Teufel. Ferner handelt es sich nicht um ein bestimmtes Kind, sondern um ein Menschenopfer überhaupt. Der glückliche Ausgang erinnert ans Märchen, ist aber viel derber; wir befinden uns im Sagenkreis vom geprellten Teufel. Auch die Kürze der Erzählung zeigt, daß wir es mit einer Sage zu tun haben.

---

[1] Cosquin II p. 220 f.

[2] *Anmerkungen zu den Kinder- und Hausmärchen* I S. 16.

[3] *Anmerkungen zu den Kinder- und Hausmärchen* I S. 99.

[4] Cosquin II p. 218. [5] Cosquin II p. 22 f.

[6] *Russische Volksmärchen* (1914) S. 185 f. (= Band 7 der *Märchen der Weltliteratur*).

[7] Die Sage von Idomeneus bei Servius zu *Aeneis* III 121, die Sage von Maiandros bei Plutarch *De fluviis* IX.

[8] V. Chauvin *Bibliographie des ouvrages arabes ou relatifs aux Arabes* 5 (1901) Nr. 100 p. 175 ff., 6 (1902) Nr. 252 p. 84 ff. — Hier herrscht allerdings die Form vor, daß einem kinderlosen Mann, meist einem Fürsten, Nachkommenschaft verheißen wird unter der Bedingung, daß er seinen ersten Sohn ausliefere, so auch in der Erzählung aus dem Gebiet von Mosul *Zeitschr. der deutschen morgenländischen Gesellschaft* 36 (1882) S. 253 ff. Doch fehlt es daneben nicht an andern Arten der Dienstleistung, ie sich eher mit dem zweideutigen Versprechen verbinden lassen.

[9] *Journal asiatique* 6 S. 159 (nach von der Leyen, mir selber nicht zugänglich).

[10] Grimm *Deutsche Sagen* Nr. 337; vgl. ferner Nr. 186. 187, Jacob Grimm *Deutsche Mythologie*[3] (1854) S. 972 f., Ranke a. a. O. S. 266, O. Dähnhardt *Natursagen* I (1907) S. 182 f., O. Böckel *Die deutsche Volkssage* (1909) S. 39.

Dies ist das uns zur Verfügung stehende Material. Vergleichen wir nun damit die alttestamentliche Erzählung, so drängen sich uns verschiedene Beobachtungen auf.

Mit Ausnahme der griechischen wird in sämtlichen Parallelen das verhängnisvolle Versprechen dem Vater abgelockt von dem Unbekannten, der sich seine Not zunutze macht und nur deswegen so bereitwillig hilft, um so zu seiner Beute zu kommen. Darum die absichtliche Zweideutigkeit im Wortlaut des Versprechens, das hinter dem scheinbar harmlosen Äußeren das Kindesopfer in sich schließen soll. In der israelitischen Erzählung aber handelt es sich nicht um ein abgelocktes Versprechen, sondern um ein freiwilliges Gelübde. Ebenso in den beiden griechischen, deren Wortlaut hier folgt:

Idomeneus Cretensium rex, cum post eversam Troiam reverteretur, in tempestate devovit diis sacrificaturum se de re, quae ei primum occurrisset. contigit ut filius eius primus occurreret; quem cum, ut alii dicunt, immolasset, ut alii [vero], immolare voluisset [et post orta esset pestilentia], a civibus pulsus est regno . . .[1]

Προσηγορεύθη δὲ Μαίανδρος ἀπὸ Μαιάνδρου τοῦ Κερκάφου καὶ Ἀναξιβίας παιδός, ὃς πρὸς Πεσσινουντίους πόλεμον ἔχων ηὔξατο τῇ Μητρὶ τῶν θεῶν, ἐὰν ἐγκρατὴς γένηται τῆς νίκης, θύσειν τὸν πρῶτον αὐτῷ συγχαρέντα ἐπὶ ταῖς ἀνδραγαθίαις τρόπαια φέροντι. ὑποστρέψαντι δὲ τῷ προειρημένῳ πρῶτος συνεχάρη συναντήσας ὁ παῖς Ἀρχέλαος μετὰ τῆς μητρὸς καὶ τῆς ἀδελφῆς. ὁ δὲ τῆς προειρημένης δεισιδαιμονίας ἀναμνησθεὶς κατ' ἀνάγκην τοῖς βωμοῖς προσήγαγε τοὺς προσήκοντας. ἀθυμήσας δ' ἐπὶ τοῖς πραχθεῖσιν ἔρριψεν ἑαυτὸν εἰς ποταμὸν Ἀναβαίνοντα, ὃς ἀπ' αὐτοῦ Μαίανδρος προσηγορεύθη· καθὼς ἱστορεῖ Τιμόλαος ἐν α' Φρυγιακῶν. μέμνηται δὲ τούτων καὶ Ἀγαθοκλῆς ὁ Σάμιος ἐν τῇ Πεσσινουντίων πολιτείᾳ.[2]

---

[1] Servius zu *Aeneis* III 121. — Die eingeklammerten Worte stehen nur in einem Teil der Handschriften.

[2] Ps.-Plutarch *De fluviis* IX.

Die drei Erzählungen stimmen also in diesem wichtigen Punkte überein. Doch wie verhält sich ihre Fassung zu der andern? Gewiß gibt es solche unbestimmte Gelübde, wo dem Gott selber die nähere Wahl des Opfers überlassen bleibt. Aber das ändert nichts an der Tatsache, daß jene drei Erzählungen nach dem ganzen Inhalt zu den Parallelen mit dem abgelockten Versprechen gehören. Das zeigt schon der Wortlaut des Gelübdes; denn daß der Mann dasjenige versprechen muß, was ihm bei seiner Heimkehr zuerst begegne, ist die gewöhnliche Form im Märchen.[1] Daß der Vater dabei nicht an sein Kind, überhaupt nicht an einen Menschen denkt, sondern an ein Tier, den Hund oder die Katze, oder sonst etwas[2], wird oft noch ausdrücklich gesagt. Der Wortlaut ist absichtlich so gewählt, daß man zunächst an etwas Minderwertiges denken kann oder muß. Innerlich begründet ist dies aber einzig bei dem abgelockten Versprechen, nicht bei dem freien Gelübde. Dieses hat demnach als sekundäre Form zu gelten.

Wäre sie nur aus Israel bekannt, so möchte man annehmen, der dämonische Gegenspieler sei dem israelitischen Monotheismus zum Opfer gefallen.[3] Allein diese Erklärung versagt für die griechischen Parallelen. Wir müssen die drei Erzählungen zusammen behandeln, um so mehr, als sie sich örtlich nahe stehen. Es ist schwerlich ein Zufall, daß die griechischen Versionen nicht vom festländischen Griechenland stammen, sondern aus Kreta und aus Kleinasien. Unschwer läßt sich da ein direkter historischer Zusammenhang annehmen.[4] Ihre gemeinsame Heimat ist

---

[1] *Kinder- und Hausmärchen* Nr. 88, 92, *Anmerkungen* I S. 16, *Deutsche Märchen seit Grimm* S. 303, Cosquin II p. 219, 221. — Nur selten heißt es: die erste menschliche Person, Cosquin II p. 216, 221.

[2] In Nr. 31 der *Kinder- und Hausmärchen*, wo der Müller versprechen muß, was hinter seinem Hause stehe, denkt er an den Apfelbaum.

[3] So Greßmann, der dabei an das Ortsnumen von Mizpa denkt; doch wäre auch das ja bloß eine sekundäre Lokalisierung des Dämons.

[4] Dafür spricht außerdem, daß besonders die Sage von Maiandros der israelitischen auch sonst ähnlich ist, ohne doch von ihr direkt abhängig zu sein. Es handelt sich ebenfalls um Erfolg im Krieg, und dem

der östlichste Teil des Mittelmeeres mit seinen Küsten und Inseln. Hier muß in früher Zeit — als runde Zahl mag man 1000 v. Ch. setzen — aus uns unbekannten Gründen der dämonische Gegenspieler in den Hintergrund geschoben, aus dem abgelockten Versprechen ein freies Gelübde gemacht worden sein. Auf die Frage nach Heimat und Ursprung der älteren Form einzugehen, liegt nicht im Rahmen dieser Untersuchung.

Die Exegeten streiten darüber, ob Jephta bei seinem Gelübde von vornherein ein Menschenopfer im Auge gehabt[1] oder bloß an ein Tier, etwa ein Stück Vieh, gedacht habe.[2] Nach dem oben Gesagten gehört es zur ursprünglichen Gestalt des Motivs, daß der Vater selber an etwas Minderwertiges denkt, während derjenige, der ihm das Versprechen abnimmt, es auf einen Menschen abgesehen hat. Aber nach dem Wegfall des Gegenspielers konnte sich ja auch das ändern. Allerdings ist noch heute in Palästina oft unten im Hause das Vieh untergebracht, so daß Menschen und Tiere zur selben Haustüre ein- und ausgehen.[3] Aber der Wortlaut von V. 31 „was aus der Tür des Hauses mir entgegenkommt“ verbietet doch wohl, an ein Stück Vieh zu denken, und der getreue Hund, der im deutschen Märchen seinem Herrn entgegenspringt, kommt ja für den Orient nicht in Betracht. Die Meinung unserer Erzählung wird also sein, daß Jephta von vornherein mit einem Menschenopfer rechnete. Darin lag aber für ihn die Möglichkeit, unter Umständen selbst sein Liebstes hingeben zu müssen, wie es dann auch wirklich kam. Was im Märchen Folge einer Hinterlist ist, wird hier zu einer Tat des Heroismus.

Heimkehrenden kommt der Sohn entgegen, um ihn zu feiern. Freilich ist die Darstellung dadurch etwas verwischt, daß er anscheinend mit Mutter und Schwester zusammen ihm entgegen geht und dann alle drei dem Tode verfallen. Aber der Wortlaut des Gelübdes und der Umstand, daß der Sohn allein mit Namen genannt wird, lassen vermuten, daß ursprünglich von ihm allein die Rede war.

[1] Budde, Greßmann, Kittel. [2] Guthe, Kamphausen, König, Sellin.

[3] Vgl. Guthe *Palästina* (1908) S. 112 und Thomsen *Kompendium der palästinischen Altertumskunde* (1913) S. 31.

Hat die Erzählung durch den Verlust des Gegenspielers an Handlung verloren, so hat sie dafür an innerer Tragik gewonnen. Der Konflikt ist kein äußerer mehr, sondern ganz in des Mannes Brust verlegt. Gerade durch seinen Heroismus stürzt er sich ins Verderben, und die Stunde des höchsten Triumphes bringt ihm auch den tiefsten Schmerz. Und gegenüber der andern Fassung wird das Schreckliche noch dadurch gesteigert, daß der Vater sein Kind auch mit eigener Hand schlachten muß. So erhält die ganze Erzählung ein düsteres Gepräge. Die griechischen Versionen suchen das im Schicksal des Helden auszudrücken: Idomeneus wird vom Volke vertrieben, Maiandros stürzt sich in den Fluß. Die israelitische Sage, obwohl sonst ausführlicher erzählt als die griechischen, berichtet nichts dergleichen, verliert überhaupt kein Wort über die Wirkung des Vorgefallenen auf Jephta. Das mag durch den Zweck der Episode und durch den Zusammenhang, in den sie gestellt ist, bedingt sein. Aber die Stimmung, die über dem Ganzen liegt, ist durch die vorangehende kurze, aber inhaltsschwere Rede und Gegenrede genügend angedeutet, und so wirkt die israelische Erzählung gerade durch ihr Schweigen am erschütterndsten.

Deutlich steht sie unter dem Zeichen des monotheistischen Jahwismus. Aber es ist eine alte und rohe Form des Jahwismus. An Jahwe wendet sich ausdrücklich das Gelübde, ihm soll auch das Opfer gelten; und wenn es auch nicht ausdrücklich gesagt ist, so ist es doch Jahwe, der das Gelübde in seiner schwersten Form annimmt, indem er Jephta gerade die Tochter begegnen läßt. Fast möchte man sagen, dieser Jahwe trage noch etwas von dem Dämon an sich, der das Kindesopfer will und herbeiführt. Vom Geist der prophetischen Religion ist die Erzählung noch völlig unberührt und ist es auch späterhin geblieben. Zum Glück, dürfen wir sagen; denn eine Überarbeitung in prophetischem Sinne hätte ihrer herben Schönheit nur Eintrag getan. Jetzt atmet sie noch ganz den wilden Geist

der Richterzeit und gehört in ihrer schauerlich ernsten Haltung zu den Perlen altisraelitischer Prosa.

Das Märchen endet immer gut. Entweder kann der Dämon dem Kinde nichts anhaben; oder er gibt sich mit dem guten Willen der Eltern zufrieden und nimmt das Kind nicht mit sich; oder er meint es gar nicht böse mit ihm, sondern verhilft ihm zu seinem Glück. Anders die Sage, die unglücklich endet. Damit ist der Ausgang der Jephtageschichte, den sie wieder mit den griechischen Parallelen gemeinsam hat, fürs erste schon erklärt. Wenn das Menschenopfer aber auch nicht später, etwa in der Art von Gen. 22, beseitigt wurde, so hat das noch seinen besonderen Grund in dem Zweck, dem das Motiv hier überhaupt zu dienen hat.

Nach V. 40 gingen die „Töchter Israels“ jedes Jahr hin, um Jephtas Tochter vier Tage lang zu beklagen. Mit Recht sieht man darin eine Anspielung auf einen damals geübten Kultbrauch, vermutlich die Klage um eine weibliche Vegetationsgottheit, die dann durch eine menschliche Gestalt ersetzt wurde.[1] Die Erzählung von Jephtas Gelübde ist die dazu gehörige Kultlegende, die den Ursprung des Brauches erzählen will. Sie mußte also mit dem Tod der Jungfrau enden; jede Umbiegung desselben hätte den Zusammenhang mit der Kulthandlung zerstört.

Diese Verwendung des Märchenmotivs verdient aber noch in anderer Hinsicht Beachtung. Es dient jetzt zur Erklärung eines Kultbrauches, mit dem es seinem Wesen nach gar nichts zu tun hat; zur Kultlegende ist es erst nachträglich gemacht worden. Das soll uns auch in anderen Fällen zur Vorsicht mahnen. Damit, daß eine Erzählung als ätiologische Kultlegende erkannt ist, ist nicht ohne weiteres auch ihre Entstehung gegeben; sie ist nicht immer zu diesem Zweck er-

[1] Vgl E. Meyer *Die Israeliten und ihre Nachbarstämme* (1906) S. 472, H. Gunkel in *Religion in Geschichte und Gegenwart* III Sp. 297, Greßmann a. a. O. S. 233 f.

funden.[1] Es kann auch eine schon vorhandene Erzählung dafür verwendet, nötigenfalls dafür zugestutzt worden sein.

In unserm Fall bedurfte es nicht einmal einer größeren Umgestaltung. Mit Greßmann könnte man dahin etwa den Zug rechnen, daß die Tochter vor ihrem Tode noch die Berge aufsucht, um dort zu klagen. Das scheint sich aus dem Märchenmotiv nicht erklären zu lassen. Allerdings liegt es ja nahe, daß die Betroffenen, vor allem die Eltern, weinen und jammern. Es darf daher nicht verwundern, wenn wir diesem Zug in den Parallelen begegnen und hier gelegentlich das Klagen noch größeren Umfang annimmt.[2] Aber gerade das Opfer bleibt ruhig und gefaßt. Trotzdem also jener Zug der israelitischen Erzählung ohne wirkliche Parallele bleibt, ließe er sich doch rein novellistisch verstehen, wenn er sich nur nicht so auffällig mit jenem Kultbrauche berühren würde. Und darum wird Greßmann recht haben.

Aber noch ein anderes fremdes Element ist ins Märchenmotiv eingedrungen. Der Vater des Mädchens ist nicht ein beliebiger namenloser Mann, sondern eine ganz bestimmte Persönlichkeit, ein Bandenführer jener Zeit. Dem entspricht auch das Gelübde: es geht auf glückliche Heimkehr aus dem Krieg, was natürlich den Sieg in sich schließt. So kommt auch die Bemerkung über Jephtas Siege (V. 34f.) hinein. Und seine Tochter

---

[1] Vor diesem übereilten, aber oft genug vorkommenden Schluß warnt auch P. Ehrenreich *Allgemeine Mythologie und ihre ethnologischen Grundlagen* (1910) S. 84 f. Er verweist auf die nordamerikanischen Kultmythen, wo oft gleiche und ähnliche Rituale mit ganz verschiedenen, auch sonst bekannten Mythen verbunden sind.

[2] „Da war große Trauer im ganzen Königreich: alle Häuser wurden mit schwarzem Flor behangen und der König verschloß sich in seinem Gram in den Palast und war wie ein Toter unter Lebenden.“ *Deutsche Märchen seit Grimm* S. 156. „Goldmariken benutzte nun die Zeit, um von allen Verwandten Abschied zu nehmen, da gab es unter diesen ein großes Jammern und Wehklagen, sie selbst aber blieb ganz ruhig und zufrieden.“ Ebendort S. 303.

geht ihm nicht zufällig entgegen, sondern in der Absicht, den Sieger würdig zu empfangen. So ist die Erzählung in einen geschichtlichen Zusammenhang hineingestellt und hat selber ein anscheinend geschichtliches Aussehen bekommen. Aber dadurch dürfen wir uns nicht täuschen lassen. Sie deswegen für geschichtlich zu werten, ist gerade so verkehrt, wie wenn andere aus ihrem „mythischen Charakter“ auf die Ungeschichtlichkeit Jephtas schließen. In beiden Fällen ist man sich über ihr Wesen und ihre Wurzeln nicht genügend klar. Eine Erzählung, die ein verbreitetes Märchenmotiv zur Erklärung eines Kultbrauches verwendet, hat einmal keinen historischen Wert. Daran vermag alle geschichtliche Überkleidung nichts zu ändern. Anderseits soll man ihr aber auch keinerlei Aufschlüsse über eine Gestalt entnehmen wollen, mit der sie erst nachträglich verbunden worden ist.

So einfach die Erzählung von Jephtas Gelübde auf den ersten Blick scheint, so verwickelt ist tatsächlich ihre Geschichte. Wenn es uns gelingt, sie wenigstens in den Hauptzügen zu erkennen, so verdanken wir das nicht zum mindesten den Märchenparallelen. Diese bieten uns neue Gesichtspunkte und legen auch einer gerechten Würdigung der alttestamentlichen Erzählung nichts in den Weg.

(Abgeschlossen am 1. August 1914.)

Die Leviratsehe

Von J. Scheftelowitz in Cöln

Stade vermutet in seiner Geschichte des Volkes Israel I 394, daß die biblische Leviratsehe auf Ahnenkult zurückgehe, da sie auch bei solchen Völkern üblich wäre, bei denen der Ahnenkult vorherrsche. Allein diese Hypothese läßt sich nicht aufrecht halten. Die Sitte, daß der Bruder oder dessen nächster männlicher Verwandter die Habe und auch die Frau des Verstorbenen erbt, läßt sich bei den verschiedenen Völkern der fünf Erdteile belegen. Das Levirat kommt vor bei den alten Indern[1], bei vielen Stämmen der heutigen Inder[2], bei den Malaien[3] auf den Aaru-Inseln, bei den Nepalesen[4], Burmesen[5], auf Sumatra[6], bei den arabischen Beduinen[7], Afghanen, den heutigen Persern und allen Türkenvölkern[8], den Kirgisen[9], den Abessiniern.[10] In ganz Afrika, so bei den Bakawiri, Banaka, Bapuku, den Sansanding-Staaten, in Sudan, bei den Wagogo, Wapo-

---

[1] W. Caland *Die altindischen Toten- und Bestattungsgebr.* 1896, 43—45.

[2] W. Crooke *Tribes and Castes of the North-Western Provinces,* Calcutta 1896.

[3] Ploß *Das Weib* II[7] 628; Kohler *Ztschr. f. vergl. Rechtswiss.* 1904, 235 f., 238. [4] Ploß *a. a. O.* 628.

[5] I. Nisbet *Burma* II 439; H. I. Wehrli *Beiträge z. Ethn. d. Chingpaw,* Leiden 1904, 27.

[6] A. Schreiber *Die Battas in ihrem Verhältnisse zu den Malaien* 1874, 36.

[7] A. Featherman *Soc. Hist. of Races of Mankind* 1881 V 369.

[8] Ploß *Das Weib* II[7] 627. [9] Karutz *Globus* 97, 42.

[10] R. Hartmann *Abyssinien und die übrigen Gebiete der Ostküste Afrikas* 1883, 159.

komo, Amahlubi[1], den Bogos[2], den Woloff[3], Masai[4], den Heidahs, Zulus, Damaras, Kongo-Negern[5], den Negern Westafrikas[6], den Suaheli[7], den Wahehe[8], in Ozeanien bei den Neuseeländern[9], Samoanern[10], auf den Torres-Straits-Inseln[11]; auf der Erromanga-Insel ist nur für die Frauen eines verstorbenen Häuptlings das Levirat vorgeschrieben.[12] Bei den Eingeborenen Australiens fällt die Witwe dem ältesten Schwager zu. Ist kein Schwager vorhanden, so geht sie auf den nächsten männlichen Erben ihres verstorbenen Gatten über. Will der Schwager die Witwe nicht heiraten, so wird sein Schenkel von dem Stammeshäuptling mit einem Speere durchbohrt, erst dann darf sie einen fremden Mann heiraten.[13] Bei den zentral-australischen Eingeborenen dürfen sich Witwen nicht mit einem Manne aus fremdem Stamme verheiraten, sondern gelten als gemeinsames Eigentum des Stammes, dem der verstorbene Gatte angehörte.[14] Auf den Banks-Inseln gehört die Witwe solange den Verwandten des verstorbenen Mannes, bis ihnen der ursprüngliche Brautpreis zurückgezahlt ist.[15] Auch bei den Chippeway-Indianern und den Chinooks war es üblich, daß der Bruder

---

[1] S. R. Steinmetz *Rechtsverhältnisse von eingeborenen Völkern* 1903, 18, 32, 34, 69, 101, 150, 209, 287, 351.

[2] W. Munzinger *Ostafrikanische Studien* 1864, 488; ders. *Über die Sitten und das Recht der Bogos* 1859, 64. [3] Ploß *Das Weib* I⁷ 627.

[4] M. Merker *Die Masai* 1904, 49.

[5] H. Spencer *Principles of Sociology* 1885 I³ 649 f.

[6] R. H. Nassau *Fetichism in Westafrica* 1904, 6.

[7] C. Velten *Sitten und Gebräuche der Suaheli* 1903, 142.

[8] Kohler *Ztschr. f. vergl. Rechtswiss.* 1910 XXIII 211.

[9] A. S. Thomson *Story of New Zealand* 1859 I 178.

[10] G. Turner *Nineteen years in Polynesia* 1861, 191.

[11] *Rep. of the Cambridge Anthr. Exped. to Torres-Straits* 1908 VI 124 f.

[12] H. A. Robertson und J. Fraser *Erromanga* 1902, 397.

[13] N. W. Thomes *Kinship organisations,* Cambridge 1906, 20, 134; *Intern. Arch. f. Ethn.* XVI 13; vgl. auch G. Fletcher Moore *Descriptive Vocabulary of the language in common use amongst the Aborigines of Western Australia,* London 1842 unter den Worten: *deni, kardobarrang.*

[14] H. Kempe *Mitteilungen des Vereins f. Erdkunde* 1883, 55.

[15] *Globus* 40, 367.

des Verstorbenen dessen Witwe heiratete[1], ebenso im alten Vera Paz.[2] Bei den Tlinkit-Indianern ist nach dem Tode des Mannes sein Bruder oder der Sohn seiner Schwester verpflichtet, die Witwe zu heiraten. Ist aber weder ein Bruder noch ein Schwesternsohn vorhanden, so darf die Witwe irgendeinen anderen Mann aus der Verwandtschaft ihres verstorbenen Gatten heiraten.[3] Überhaupt geht die Hinterlassenschaft eines verstorbenen Tlinkit-Indianers auf den nächstfolgenden Bruder oder den Sohn seiner Schwester über. Sind aber derartige Verwandte nicht vorhanden, so fällt das Vermögen den sonstigen Verwandten des Verstorbenen zu und der Witwe wird nur ihre Aussteuer gelassen.[4]

Das Levirat geht auf die primitiven Rechtsanschauungen zurück, nach denen die Frauen lediglich als Sachen betrachtet worden sind. Eine Frau kann eigentlich nie etwas besitzen; sie selbst ist vielmehr immer das Besitztum eines anderen, sei es ihres Vaters oder Bruders, solange sie noch unverheiratet ist, oder ihres Mannes, der sie durch einen Kaufpreis erworben hat, oder nach seinem Tode dessen Erben, seien es seine Brüder oder Söhne. Als eine Konsequenz ergibt sich daraus, daß eine kinderlose Witwe dem Schwager oder den Söhnen des Verstorbenen zufällt, oder, falls keine vorhanden sind, dem nächsten männlichen Erben des toten Gatten.[5] Bei allen Völkern, wo das Levirat vorkommt, herrscht die Kaufehe, durch welche die Frau Eigentum des Mannes wird. Aus diesem Grunde gehört in Indien das Mädchen, für das bereits der Kaufpreis bezahlt ist, nach dem Tode des Bräutigams dem Bruder des Verstorbenen, welcher dessen Vermögen erbt.[6] Der stark patriarchale Aufbau der Familie bringt es mit sich, daß die Witwe vererbt

---

[1] Ploß *Das Weib* II[7] 628; Kohler *Ztschr. f. vergl. Rechtswiss.* 1904, 332.

[2] Spencer *Principles of Soc.* I[3] 650.

[3] A. Krause *Tlinkit-Indianer* 1885, 221. [4] Krause *a. a. O.* 231 f.

[5] Vgl. A. Schreiber *Die Battas in ihrem Verhältnisse zu den Malaien* 36; R. H. Nassau *Fetichism in Westafrica* 7, 10 f.

[6] *Manu Dharmaś.* IX 97.

wird. Sie gehört dem Käufer, und er vererbt sie mit dem übrigen Nachlaß. Das gilt namentlich von der kinderlosen Witwe. Will sie in ihre Familie zurück, so muß sie bei den Malaien zurückgekauft, d. h. der Kaufpreis zurückgezahlt werden; sonst kann sie der Bruder des Mannes heiraten oder sie kann auch wiederum an Dritte weiter verkauft werden. Hat sie Söhne, so läßt man dieses letztere allerdings nicht zu[1]; denn der Besitz und der Personenstand des Verstorbenen sollen der Familie bzw. dem Clane des Verstorbenen unvermindert verbleiben und nicht an einen fremden Stamm übergehen. In Britisch-Zentral-Afrika darf sich die Witwe einen Mann aus der Verwandtschaft des verstorbenen Gatten wählen, der dann der Erbe des Verstorbenen wird. Verschmäht sie aber die ganze männliche Verwandtschaft, so muß sie den ursprünglichen Kaufpreis, den der Verstorbene einst gezahlt hat, der Familie zurückerstatten und zuweilen einen noch höheren Betrag.[2] Im Bismarck-Archipel heiratet der Bruder des Verstorbenen gewöhnlich die Witwe. Hat er aber genug Frauen, oder ist er sonst nicht dazu geneigt, so darf sie nur dann einen anderen heiraten, wenn der Bruder den üblichen Frauenkaufpreis zurückerhält.[3] Bei den Osseten darf eine kinderlose Witwe nur dann einen Fremden heiraten, wenn der neue Mann den halben Kaufpreis, der für sie ursprünglich bezahlt ist, den Verwandten ihres verstorbenen Gatten zurückbezahlt.[4] Die Witwe stellt also einen sachlichen Wert für die männlichen Erben des Verstorbenen dar. Infolge dieser Anschauung erbt bei manchen Völkern der erwachsene Sohn die Frauen samt den kleinen Kindern seines Vaters, nur nicht seine eigene Mutter, letztere erhält vielmehr der von einer anderen Frau abstammende Bruder. Dieses ist Sitte bei den Wahehe[5],

[1] I. Kohler *Ztschr. f. vergl. Rechtswiss.* 1904, 235 f., vgl. auch 1902, 21 ff.
[2] A. Werner *Nations of British-Central-Africa* 1906, 167 f.
[3] Parkinson *Zur Ethnogr. der nordwestlichen Salomo-Inseln* 1899, 7.
[4] Haxthausen *Transkaukasia* 1856 II 25.
[5] *Ztschr. f. vergl. Rechtwiss.* Bd. 23, 211.

Egbas, den Negern der Sklavenküste.[1] Bei den alten Mexikanern und den Araucaniern in Süd-Chili fiel die Witwe, die keinen Sohn hatte, den erwachsenen Söhnen des Verstorbenen zu, die ihm seine anderen Frauen geboren hatten. Eine solche Witwe wurde deren gemeinsame Konkubine, denn die Frau wurde betrachtet als *a chattel naturally belonging to the heirs to the estate.*[2] Hat im französischen Sudan der Verstorbene keinen Bruder, so erbt der älteste der Söhne oder Neffen diese Witwe, aber er hat keinen ehelichen Umgang mit ihr.[3] Bei den Neuseeländern und den Mischmis erben die Söhne zugleich mit der Habe des verstorbenen Vaters auch dessen Frauen.[4]

Völlig übereinstimmend mit der altisraelitischen Sitte heiratet auf Madagaskar der Schwager die kinderlose Witwe. Die Kinder dieser Ehe gelten als die des verstorbenen Bruders und erben sein Vermögen.[5] Dieser Brauch kann nicht auf Ahnenkult zurückgehen; denn sonst wäre für die Witwe, wenn sie nur Töchter hätte, ebenfalls das Levirat vorgeschrieben, um ein männliches Kind dem Toten zu erzeugen, da ja nur ein Sohn die Manenopfer darbringen kann. Bei mehreren indogermanischen Völkern wie den Indern[6], Spartanern, den alten Preußen und Deutschen findet sich die Sitte, daß der Mann seine Frau, mit der er keine Söhne hat, behufs Fortpflanzung des Geschlechts seinem Bruder oder einem anderen nahen Verwandten eine zeitlang zum geschlechtlichen Verkehr überließ und den so erzeugten Knaben erkannte er als seinen erbberechtigten Sohn an.[7] Dieses Verlangen nach einem Sohn ist hier auf dem Ahnenkult begründet.

---

[1] Spencer *Principles of Soc.* I[3] 650.

[2] E. R. Smith *The Araucanians,* London 1855, 218; Spencer *Principles of Soc.* I[3] 650.

[3] Steinmetz *Rechtsverhältn. v. eingeb. Völkern* 150.

[4] Spencer *Princ. of Soc.* I[3] 650.

[5] Sibree *Madagascar* 246; Steinmetz *Rechtsverhältnisse* 375.

[6] Vgl. *Yājñavalkya* I 68 f., *Manu* IX 59 f., 69.

[7] Vgl. O. Schrader *Reallexicon der indogerm. Altertumskunde* 1901, 984 f; J. Jolly *Recht und Sitte* (in *Grdr. d. Indoar. Phil.*) 1896, 70.

Die Leviratsehe in Israel ist offenbar aus agrarpolitischen Gründen beibehalten worden. Es sollte hierdurch der den einzelnen Familien angehörige Grundbesitz dauernd ungeschmälert erhalten bleiben und nicht durch die Einheiratung der Witwe in eine andere Linie auf einen fremden Stamm übergehen. Dieses geht auch deutlich aus 4. Mos. 36, 7—9 und Ruth 4, 3—5 hervor.[1] Aus demselben Grunde durften die Erbtöchter ebenfalls nur aus demselben Stamme heiraten.[2] Bei den Hebräern hat die Sitte des Levirats bereits in der Patriarchenzeit existiert.[3] Da das Kind, das der Bruder mit der verwitweten kinderlosen Schwägerin haben würde, der Erbe des Verstorbenen wird, so war Onan, der das Erbe des verstorbenen Bruders dauernd im Besitze haben wollte, darauf bedacht, daß diese kinderlos bliebe. Aus Ruth 3, 9, 12; 4, 1 ff. ersehen wir, daß ehemals die kinderlose Witwe, falls kein Schwager vorhanden war, dem nächsten männlichen Verwandten ihres verstorbenen Gatten zufiel.

Weigerte sich der Schwager, die Leviratsehe einzugehen, so zog die Schwägerin ihm öffentlich den Schuh von seinen Füßen und spie vor ihm aus mit den Worten: „Also geschieht es dem Manne, der das Haus seines Bruders nicht erhalten hat."[4] Der Schuh wird ihm ausgezogen zum Zeichen, daß dem sich Weigernden das Recht auf das Eigentum des Bruders genommen ist. Durch das Ausspeien wird der Schimpf, den er der Schwägerin und der ganzen Familie angetan hat, auf ihn selbst zurückgeworfen. Der Schuh gilt nämlich als Symbol des Rechts, des Besitzes. Schon bei den alten Ägyptern ist die Sandale das Symbol der Macht, der Herrschaft. In ägyptischen Texten kehrt häufig die Wendung

---

[1] Vgl. auch 3. Mos. 27, 8 ff.: Wenn nach dem Tode des Mannes kein Sohn vorhanden ist, so erbt die Tochter. Sind gar keine Kinder da, so erbt der Bruder des Verstorbenen. Sind keine Brüder da, so erben die nächsten männlichen Verwandten des Verstorbenen.

[2] Vgl. Mielziner *Jewish Law of Marriage and Divorce,* Cincinnati 1884; 55; Benzinger in Herzogs *Realencycl. f. Prot. Theol.* V[3] 1898, 746; ders. *Hebr. Arch.*[2] 288 f.; Ed. König *Gesch. d. alttestam. Religion* 1912, 53.

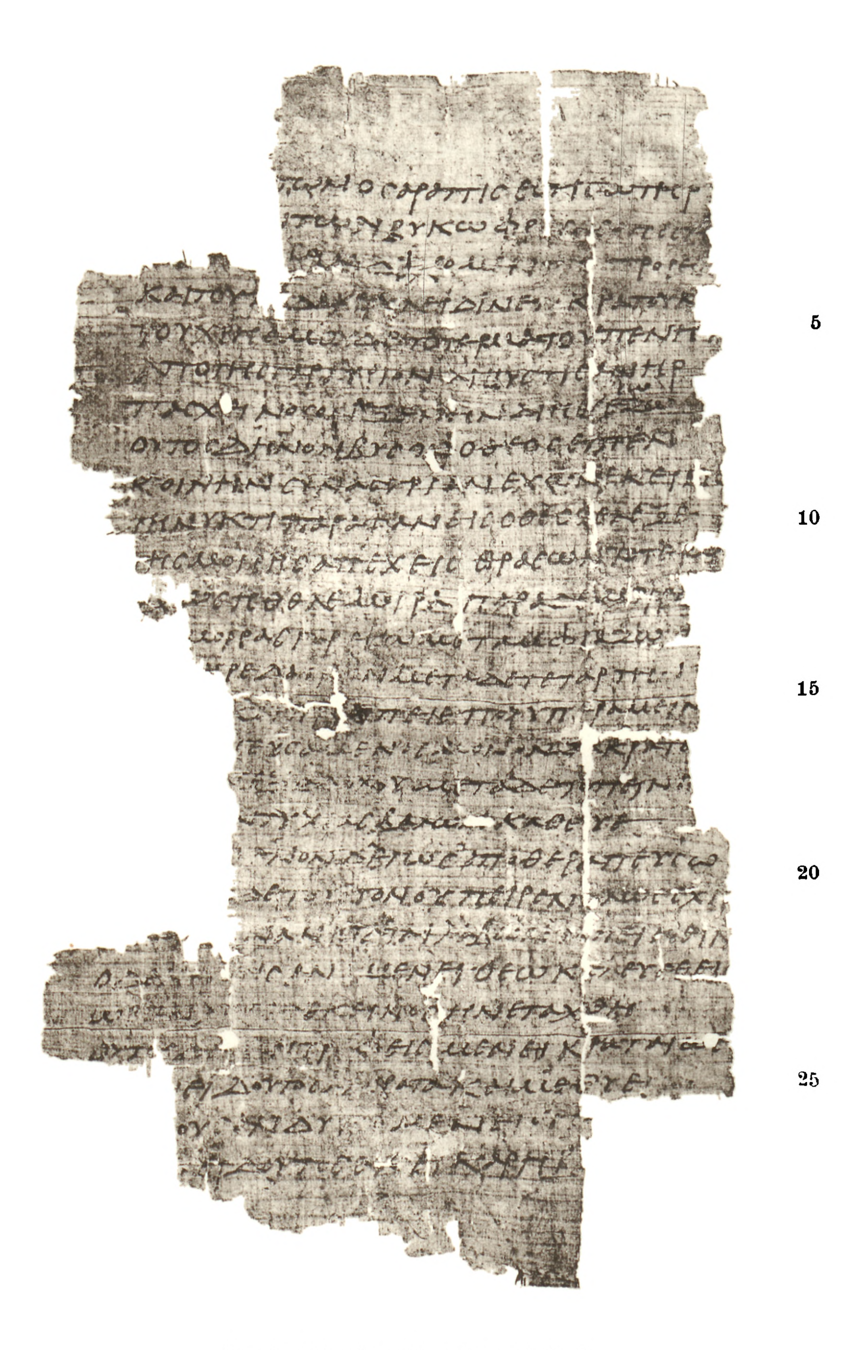
[3] Vgl. 1. Mos. 38, 8 ff. [4] 5. Mos. 25, 7—9.

wieder: „Deine Feinde seien unter deinen Sandalen.“ Auch den Griechen war das Herrschaftssymbol des Schuhes bekannt. Plutarch[1] ermahnt die Griechen, sie sollten nie vergessen, „daß die Stiefel des römischen Magistrats über ihrem Haupte schwebten“.[2] In Südchina gibt die Braut dem Bräutigam ein Paar Schuhe „zum Zeichen, daß sie sich für die Zukunft unter seine Herrschaft beugt“.[3] Dieselbe Vorstellung existierte auch bei den Israeliten, vgl. Ruth 4, 7: „Diese Sitte herrschte von jeher in Israel: bei der Auslösung eines Gutes und beim Tauschhandel zog einer zur Bestätigung des abgeschlossenen Geschäfts seinen Schuh aus und gab ihn dem andern; das galt als Bestätigung in Israel.“ Dadurch, daß der Verkäufer seinen Schuh dem Käufer gab, deutete er an, daß er keinen Rechtsanspruch auf das Verkaufte mehr habe.

[1] *Praec. pol.* 17.

[2] Aigremont *Fuß- und Schuhsymbolik* 1909, 62 f.

[3] *Globus* 31, 383.



Bruchstück einer Sarapis-Aretalogie
P. 10525 Berlin

Ein Bruchstück einer Sarapis-Aretalogie

Mit einer Tafel

Von **A. Abt** in Darmstadt

Die Berliner Papyrussammlung bewahrt als Nr. 10525 ein aus Mitteln des Papyrusfonds durch Rubensohn erworbenes Blatt (17,5 : 9,5 cm), das in einer Kolumne (14,5 : 9 cm) in 27 Zeilen mit einem Text beschrieben ist, der dem Schriftcharakter nach sicher nicht später als das 3. Jahrh. n. Chr. ist.[1] Der obere und untere Rand des Blattes ist erhalten, freilich nicht auf seiner ganzen Länge, auch vom linken sind noch Teile vorhanden, nach rechts, wo sich die Rolle fortsetzte, sind mit ihr die Schlüsse einzelner Zeilen, deren Länge nicht ganz gleichmäßig war, weggefallen.[2] Die Rückseite des Blattes trägt ein roh gezeichnetes männliches Bildnis mit dem ägyptischen Königsbart, dessen Anbringung — falls sie mit dem Texte gleichzeitig erfolgte — nur Sinn hatte, wenn es bei geschlossener Rolle sichtbar war, d. h. wenn unsere Kolumne die erste *σελίς* darstellte, wofür auch der glatte linke Rand spricht. Da nun nichts für die Annahme sich geltend machen läßt, daß das Bild der Rückseite später angebracht sei (die Farbe der Tinte ist die gleiche), so hat Lesung und Ergänzung des Textes mit der angegebenen Möglichkeit zu rechnen.

---

[1] Die Datierung nach Schubart; Zucker hält Ende des 2. Jahrh. für möglich. Ich verdanke die Erlaubnis zur Veröffentlichung der Direktion der Berliner Museen und bedaure nur, daß ich erst jetzt die Zeit zur Herausgabe finde.

[2] Erhalten die Anfänge von Z. 4—11, 22—24, die Schlüsse von 1, 6—8, 10, 13, 18, 23, 25.

Mit den selbstverständlichen Ergänzungen bietet der Papyrus (vgl. auch Tafel I) folgendes[1]:

.......] των ὁ Σάραπίς ἐστι σωτὴρ
.......]ι̣ τῷ̣ Λιβυκῷ̣ φρά̣σας ἀπέστ[η
.......].... δε̣χομεν.... π̣ρορε.[
καὶ τουτ[.] δακτυλειδιν εν̣κρατουν[
5 τοῦ χρησμοῦ δὲ τὸ τέρμα τοῦ πένη[τος·
ἀπὸ τῆς γὰρ αὔριον Λίβυς τις ἀνὴρ
πάσχει νόσον ξένην, δι' ἧς ̣ιεζω.
οὗτος δ' ἦν ὁ Λίβυς, ὃν ὁ θεὸς εἶπεν
κοινὴν συναστρίαν ἔχων ἐκείν[ῳ̣.
10 τῇ νυκτὶ παραφανεὶς ὁ θεὸς ἔλεξε·
τῆς. μοίρης ἀπέχεις, Θράσων, τὸ τέρμ[α.
οὔ]χ ὡς ἤθελε μοῖρα, παρὰ δὲ μοῖραν,
τὰς] μοίρας γὰρ ἐγὼ μεταμφιάζω.
ἀνέγ]ε̣ι̣ρε δ' αὔ̣ρ̣ι̣ο̣ν̣, μετὰ δὲ τετάρτην
15 ....] καὶ προπεῖε. πολὺ π.ραμειν[
.....] γευσάμενος μόνον δ' ἄκρατο[ν,
....]ς̣ ἐξ ἀδ̣όλου. μετὰ δὲ τὸ πεῖνε[ιν
.... συ]ντυχίας βαλὼν κάθευε.
.....].ε̣νον δ' ἐγὼ σ' ἀποθεραπεύσω.
20 .....] δὲ τοῦτον, οὗ πεῖραν [ὅ]λως σχ[ῇς.
.]..[..]ν ἀνίσταται λαβὼν τ̣ο̣ πείνειν,

2 am unteren Ende der Hasta vor τω schwache Verdickung, also Rest von ν. η am Schluß zur Hälfte erhalten. 3 sehr unsicher, μ̣υ̣θ̣α̣ δ' εχομεν κ̣α̣ι̣ προρεο̣ F., δε̣χομεν π̣ . . προρε . Sch. 7 nach διης unsicherer Buchstabe. Über ζω übergeschrieben σω. 11 das μ von τέρμ[α nur in der unteren Hälfte erhalten, aber sicher. 12 eine Spur des υ von οὐχ noch sichtbar. 13/14 ergänzt F. 15 vor πειε getilgtes ει. Der unsichere Buchstabe nach π dürfte α sein. 18 lies κάθευ(δ)ε. 19 δ' εγωσ' απο p. 20 vor δε Spuren eines Buchstabens; am Schluß der Zeile η in Resten erhalten. 21 vor ναν Lücke von 2—3 Buchstaben, davor unsichere Reste, eine Horizontale und eine Vertikale: ευ̣ F. εν?

[1] An Lesungen und Ergänzungen sind W(ünsch), Sch(ubart), F(ahz) und K(örte) beteiligt, eigenes ist nicht bezeichnet.

ὃ δ..... ἀν[α]μένει θεῷ κελευσθεὶ[ς
ὥραν λ̣.... ἐκεῖνος ἣν ἐτάχθη.
οὗτος δ' ἀ̣...σταφεὶς μένει κραταίως
25 πείν]ει δ' οὗτος ἄκρατα καὶ μεθύει
.....]ουσαν δ' ὑπ̣ο̣μένει .γ̣ε̣[....
....]ει δ' οὗτος ἐκεῖ καρηβ[....

22 nach δ unsicher αυρ̣ι̣ο̣ν̣ σ' F. 24 nach δ unsicher δ' η̣δ̣η̣ Sch., δ' α̣[να]ς̣ W. 26 nach ˙. μενει ein unkenntlicher Rest. ογε? ο̇υ?

Vom Inhalt des Papyrus, dessen Niederschrift außer den gelegentlich angewandten Lesezeichen (19) und der ungleichen Zeilenlänge nichts Besonderes bietet, ist so viel zu erkennen: Es handelt sich um eine Machtäußerung des Sarapis (1) einem Libyer (2, 6, 8) und einem armen Manne (5) gegenüber. Dieser bekommt ein Orakel, das ihn an einen Libyer verweist, der an einer sonderbaren Krankheit leidet (7) und der die gleiche Konstellation hat wie jener (9). Als nun der Libyer inkubiert[1] — seinen Namen, Thrason, erfahren wir in Z. 11 —, macht ihn der Gott zunächst darauf aufmerksam, daß seine, des Sarapis, Macht selbst noch über den Moiren stehe (11—13), dann gibt er ihm das Heilmittel an: von einer bestimmten Stunde an (14) ungemischten Wein trinken (16) und dann (17) ausschlafen (18), das wird ihn mit Gottes Hilfe völlig heilen (19). Er bekommt dann noch einen, vorläufig unklaren Befehl (20) und fügt sich nach der Inkubation der Kur (21). Der andere (23) erwartet gleichfalls eine ihm von Sarapis im Zusammenhang mit der Erfüllung seines Anliegens genannte Stunde (22f.), während der Libyer (οὗτος, 24f.) von seiner Trinkkur betrunken wird (25). Der Rest ist verstümmelt und unklar, wie auch der Anfang bis Z. 5 und Einzelheiten des sonst gut erhaltenen Kernstücks.

Bei der Ergänzung hilft der Umstand, daß unser Bruch-

[1] Gesichert durch τῇ νυκτὶ παραφανείς Z. 10; vgl. Deubner *De incubatione* 11, *Kosmas und Damian* S. 98, 5; 103, 1; 122, 6; 131, 80; 106, 32, 35; 105, 21; 110, 14 und sonst, s. auch etwa Babrius *Mythiamb.* 10, 10 Crus.

stück metrisch abgefaßt ist, und zwar in einem trimetrisch-katalektischen Maße vorwiegend iambischen Charakters.[1] Damit bleibt etwa zur Ergänzung des Genetivattributs zu *σωτήρ* in der ersten Zeile nur ein Raum von $1^1/_2$ Iamben bzw. Trochäen. Da im folgenden Sarapis einen Barbaren und einen namenlosen 'Armen' rettet, kann kaum etwas anderes gemeint sein als *καὶ πενή]των.*[2] Z. 2 ist das *ν* eines Objektsakkusativs zu *φράσας* noch kenntlich, eine Verbindung mit dem Subjekt in Z. 1 nötig, unter Berücksichtigung der weissagenden Tätigkeit des Sarapis in unserem Bruchstück ergibt das: *ὅς χρησμὸ]ν.*[3] Mit am schwersten beschädigt ist dann Z. 3. Sicher ist hier nur eine (Partizipial?)-Form von *δέχεσθαι* in der Mitte und *προ(τ)ρέ[ψας* am Schlusse der Zeile[4], das hier wohl in der Bedeutung 'hinweisen' steht und in diesem Falle es wahrscheinlich macht, daß in der Lücke des Anfangs eine Präposition *εἰς*, *πρὸς* oder *ἐπὶ* mit einer Personenbestimmung im Singular verloren ging. In Z. 4, die mit *καὶ* den Inhalt des *προτρέπειν* fortsetzt, steht *δακτυλειδινεν* für *δακτυλίδιον*[5], in die Lücke davor paßt nur *τ[ου]*, am Schlusse muß wieder ein Partizip gestanden haben, das, wenn es wirklich noch von *προτρέπειν* abhängig ist, nur *κρατοῦντα* gelautet haben kann. Das ergäbe: *καὶ τού[του] δακτυλίδιον κρατοῦν[τα* 'und den, der einen Ring von diesem in Besitz hat'.[6] Ist diese Auffassung richtig, so

[1] Die Durchführung eines metrischen Schemas verdanke ich Wünsch, der das Metrum als katalektischen iambischen Trimeter mit großer Freiheit namentlich im Bau des ersten Metrons erklärte; Fahz und mich hatten die scheinbaren Hexametertrümmer, z. B. in Z. 11 und 13 — also im Orakel selbst —, irregeführt, dazu einzelne kurze Silben, die einer iambischen Messung zuwiderzulaufen schienen. Über die Lösung vgl. später.

[2] Von W. und gesprächsweise von Wilcken gleichermaßen vorgeschlagen. [3] erg. W. [4] So W.

[5] Nach Sch., vgl. Radermacher *Grammatik d. neutestamentl. Griechisch* S. 50; J. Schlageter *Wortschatz der außerhalb Attikas gef. att. Inschr.* Progr. Gymn. Konstanz 1911/12, 64; 85. Die Schreibung beweist, daß dem Verfasser oder Schreiber die Messung *δακτυλῖδιον* vorschwebt.

[6] K. möchte die Buchstaben *εν* von *δακτυλειδιν* trennen und die Gruppe als *δακτυλίδιον ἕν* 'e i n e n Ring' fassen.

wäre in Z. 3 noch eine weitere Personenbezeichnung unterzubringen, auf die das *τούτου* hinwiese; eine befriedigende Herstellung und Deutung der Z. 3 und 4, die gewiß syntaktisch und gedanklich eine Einheit bilden, vermag ich nicht zu geben. Die nächste Schwierigkeit bietet der Schluß von Z. 7. Sicher ist *εζω*; das kann Präsens eines Dentalstammes sein, das unter dem Eindruck von *αὔριον* (6) von derselben Hand durch Überschreiben von *σω* ins Futurum verwandelt wurde.[1] Wahrscheinlicher ist aber — auch nach der Stellung des *σω* —, daß *δι' ἧς σε σώζω* gemeint ist.[2] Am Anfang von 15 muß wegen *καὶ προπῖε* ein Imperativ erwartet werden, dessen Bedeutung 'erwarte' sein muß, also *μένε*[3] oder *τήρει*; für letzteres spricht das Metrum. Am Schluß ist die Lesung wieder erschwert. Wer *πολυπαραμειν* zu erkennen glaubt, muß *παραμείν*[*ας* lesen, 'lange verweilend', ganz sicher ist allerdings das *α* nicht, wohl aber, wie mir scheint, das *π* davor.[4] Die folgende Zeile ergänzt sich am leichtesten durch *οἶνον*], dann schließt die erste Anweisung nach einer Lücke mit *ἐξ ἀδόλου* 'aus unverfälschtem, reinem'. Man erwartet also am Anfang eine Stoff- oder Gefäßbezeichnung.[5] Der vor *ἐξ* erhaltene Rest weist auf *ς* als letzten Buchstaben des Genetivs, und dies führt auf *κύλικο*]*ς* bzw. *βότρυο*]*ς*.[6] Zu Beginn von 18 ist durch die Reste *συ*]*ν-τυχίας* gesichert, das Fehlende ist so zu ergänzen, daß der

---

[1] W.: *δι' ἧς* (*π*)*ιέζω* oder *πιέσω* 'durch die ich (ihn) quäle(n werde')..

[2] Man hat zwischen zwei Fehlern des Schreibers zu wählen, entweder ist ein Buchstabe vergessen (so W.) oder das eine *σ* ist mißraten. Daß an dieser Stelle mit Flüchtigkeit gerechnet werden darf, beweist der Nachtrag der Silbe *σω*.

[3] So W.

[4] *πολὺ* (*γὰ*)*ρ ἄμεινον* 'denn so ist's viel besser' schlägt W. vor.

[5] *ἐκ φιαλῶν πίνειν* Xen. *Cyrup.* V 3, 3 u. ä.

[6] Man darf daran erinnern, daß seit alters bei den Ägyptern der *οἶνος ἐκ κριθῶν*, bei den libyschen Lotophagen und Machlyern der Lotoswein heimisch ist (Herod. II 77, IV 177). Daß *ἄδολος* gerade vom Wein gesagt werde, soll von Valkenaar bei Bekker *Specim. in Philostratum* p. 34 nachgewiesen sein; es finden sich aber dort nur Belege für *δολοῦν* 'fälschen'.

Genetiv syntaktische Berechtigung bekommt. Wünschs Vorschlag τἆλλ' ἐπὶ συ]ντυχίας wird dem gerecht.[1] Das Partizipium mit kondizionalem Sinn, das den nächsten Vers eröffnet, wird πειθόμ]ενον oder πεπεισμ]ένον gewesen sein, am Schluß von 20 hat σχῆ[ς gestanden. Damit ist für die Anfangslücke ein Imperativ gefordert, der die Gegenleistung (δέ) für die Heilung enthält. σέβου] paßt am besten.[2] Z. 21 muß durch ein neues Subjekt eröffnet sein, gemeint ist Thrason, ob aber sein Name wirklich dagestanden hat, ist mir angesichts der Reste und des Raumes nicht ausgemacht. Im Gegensatz wiederum zu ihm ist ὁ δ' αὖ π[έν]ης (22) genannt, der seine Stunde erwartet. Wie das Wort nach ὥραν gelautet hat, weiß ich nicht zu sagen[3], Z. 24 liest Schubart δὲ ἤ̣δ̣η τραφεὶς 'schon gestärkt'.[4] In den Schlußzeilen ergibt sich leicht ἐπελθ]οῦσαν μέν]ει und καρηβ[αρήσας, am Schlusse von 26 kann kaum etwas anderes gestanden haben als ὑ]γ̣ε̣ί̣[αν.[5]

Diese Ergänzungen geben an zwei Stellen einen Gewinn für das Verständnis: die erste Zeile wird zum Thema, und Z. 20 verlangt nun der Gott von dem Ausländer Bekehrung zu seiner, des Sarapis, Verehrung. Damit rückt unser Stück in die Reihe der Protreptikoi einerseits, der Aretalogien anderseits, vorausgesetzt, daß unsere Annahme in dem Erhaltenen weitere Stützen findet. Und das ist der Fall. Sehen wir einmal davon ab, daß der Begriff des σωτήρ an eine Stelle gerückt ist, die ihn auffällig hervorhebt und betont, so sehen wir doch noch zweimal den Gott in einer sicher nicht zufälligen Beziehung, ja im Gegensatz zu zwei religiösen Strömungen: Astrologie und Fatalismus. Der Libyer wie der Arme sind unter den gleichen Sternen geboren, ihr Lebensschicksal muß

[1] Der Raum reicht dafür eben aus. [2] So W.

[3] Am Anfang ist λ oder χ möglich. Etwa χαίρων?

[4] δ' ἀναστραφείς 'verweilend' W.

[5] erg. W.; zur Form vgl. K. Dieterich *Untersuchungen z. Gesch. d. griech. Sprache*, Byzant. Archiv I 1898, 44.

damit nach der Theorie der Sterngläubigen parallel verlaufen[1], tut es aber nicht, denn das Unglück des einen rettet den andern.[2] Und ebenso, wer 'seinen Teil an der Moira abbekommen hat', der ist schon gerichtet für den Fatalisten[3], Sarapis verkündet die Erlösung von der Moira, ein Problem, das die Magie vergeblich zu lösen sich mühte[4], allein durch seine Allmacht[5]: 'Nicht wie die Moira will, gegen die Moira! Die verhängten Schicksale wechsle ich um wie Kleider!' So erweist er sich als wahrer σωτήρ[6] der Mühseligen und Beladenen aller Nationen, der jeden, auch den Armen[7] und Fremden, mit gleicher Barmherzigkeit aufnimmt, freilich dafür auch erwartet, daß sein Wirken unter den Menschen die Anerkennung findet, die sich im Glauben an ihn ausdrückt.[8] Damit, denke ich, ist der Charakter unseres Stückes als Propagandaschrift ziemlich außer Zweifel, einerlei, wie das Doppelwunder nach dem Zusammentreffen der beiden verlief, das Z. 21 ff. vorbereitet wird.[9] Auch läßt sich zeigen, daß hier keiner der üblichen Krankheitsberichte vorliegt, wie wir sie aus Epidauros kennen. Der äußere

[1] Vgl. die Polemik des Karneades, Fr. Cumont *Die orient. Rel. im röm. Heidentum* 1910, 196; zur ganzen Frage Cumont *Le fatalisme astral et les religions antiques*, Revue d'histoire et de littérature religieuses III 1912, 513—543.

[2] Worin das Anliegen des 'Armen' bestand, bleibt leider dunkel, jedenfalls ist er nicht körperlich krank.

[3] Cumont *Orient. Rel.* 211 ff.; *Astrology and religion among the Greeks and Romans* 1912, 153 ff.

[4] Abt *Apologie des Apuleius* RGVV IV 315 f.

[5] Zu Sarapis als Allgott vgl. etwa Macrob. *Sat.* I 20, 17; Iul. *orat.* IV p. 175, 23 Hertlein.

[6] P. Wendland *Ztschr. f. neutest. Wissensch.* V 1904, 335—353; Dittenberger *Sylloge* II² 761; Aristides XLV § 20 (II p. 358 Keil), § 25 (p. 360 K.), Artemid. *Onirocr.* II 39 p. 145, 8 ff. H.

[7] Ebenso Asklepios; Weinreich *Ant. Heilungswunder*, RGVV VIII 1, 130.

[8] Gestirne und Fatum bedrohen den Götterglauben und damit auch des Sarapis Existenz (Suet. *Tib.* 69, Cumont *Astrology* 157 f.), vielleicht ist im Hinblick auf solche Gefahr Sarapis hier anspruchsloser als etwa Asklepios *IG* IV 951, 34 ff.

[9] Ähnliche Doppelheilungen bei Weinreich 182 f., 175 ff.

Apparat etwa beim Erscheinen des Gottes, welchen die Begeisterung und seelische Erregung des Geheilten hervorzuheben nicht vergißt[1], fehlt vollkommen, dagegen darf man bezweifeln, ob ein von dem 'Armen' oder Thrason ausgehender Privatbericht[2] jene Anspielungen des Gottes auf Moira und Sterne einer so ausführlichen Wiedergabe für wert gehalten hätte; diesen Leuten kommt es auf die Tatsache der Heilung an, auch auf den Heilvorgang als solchen, nicht auf die Stellung ihres Gottes zu anderen göttlichen Potenzen. Auch stimmt zur Annahme eines Privatberichts die rubrizierende erste Zeile nicht, der Libyer würde höchstens die Gnade des Gottes ihm, allenfalls noch überhaupt den *βάρβαροι* und *ξένοι* gegenüber hervorheben, der *πένης* hätte keinen Anlaß, so ausführlich bei dem zu verweilen, was Thrason im Schlafe erfährt, da das ja auf ihn gar keinen Bezug nimmt. Und endlich spricht ein Geheilter über seine Erlebnisse naturgemäß in Prosa; wenn es ein Mann wie Aristides tut, der doch sicher etwas Besseres sein will, dann erst recht ein Mann aus den Unterschichten des Volkes, denn Proletarier sind sie, der eine durch seine Vermögens-, der andere durch seine Stammesverhältnisse.[3]

Das Metrum nun, das oben trimetrisch-iambisch-katalektisch genannt wurde, läßt sich bei genauerem Zusehen als freie Pha-

---

[1] Deubner *De incubatione* 9ff.

[2] Der auch wohl in der ersten Person erfolgt wäre, *Notices et extraits des man.* XVIII 2. 50/1 p. 320/3; Leemans *Pap. Graec. Mus. Lugd. Bat.* II 117ff.; Weinreich 112f.

[3] Der Name des Libyers ist nicht für seinen Stand bezeichnend gewählt, Thrason heißen Leute aller möglichen Gesellschaftsklassen an allen möglichen Orten, vgl. etwa Liv. XXIV 5. 7ff., Freund des Hieron; der Soldat in Terenz' Eunuch bzw. Menanders Kolax; Thraso Tyndaritanus bei Cic. *in Verr.* II, IV § 48 ist Besitzer einer *domus paulo locupletior*, dagegen ad fam. II 7 heißt ein Freigelassener so; Thrasones gab es in Kyzikos, Paros und Tenos *IG* XII Fasc. V 2 p. 346, VIII 190. Wohl aber soll der Name den Verächter der Gottheit bezeichnen (*θράσος*).

laikeer charakterisieren[1], die sich Auflösungen[2] und anaklastische Eigenheiten gestatten. Ich unterscheide nach der Form der ersten Dipodie eine trochäische und eine iambische Form.

1. Trochäische Formen.

Form A: – ⏖ ⏖ ⏑ | ⏑ – ⏑ ⏖ | ⏑ – –: 5, 11, 13, 16, 25, 27; 18; 10; 8, 12; dazu 15, dessen zweite Dipodie zu – ⏑⏑⏑⏑ umgebogen ist.
Form B: ⏖ ⏑ – ⏑ | ⏑ – ⏑ ⏖ | ⏑ – –: 17.
Form C: – ⏑ – – | ⏑⏑ – ⏑ – | ⏑ – –: 1 (Anapäst im 3. Fuße durch Eigennamen verursacht).
Form D: – – – – | ⏑ – ⏑ – | ⏑ – –: 4, 23, 24; dazu 2 (Anapäst im 3. Fuße; Eigennamen) und 26, wo ὑπο unter dem Einflusse des Iktus ⏑ – gemessen ist.[3]

2. Iambische Formen.

Form A: ⏑ – ⏑ – | ⏑ ⏖ ⏑ ⏖ | ⏑ – –: 21 (?); 22; 19; dazu 20, dessen zweite Dipodie ⏑ – – ⏑ lautet.
Form B: – – ⏑ – | ⏑ – ⏑ – | ⏑ – –: 7, 9.
Form C: ⏑⏑ – ⏑ – | ⏑ – ⏑ ⏖ | ⏑ – –: 6; 14.

Es bedarf keines Beweises, daß diese 'Phalaikeer' in der kunstmäßigen Poesie nach Phalaikos unmöglich sind, wohl aber ist es durchaus denkbar, daß aus solchen Formen volkstümlicher Verse der Dichter eine oder die andere — es sind die Formen 1 A und B, bei denen der Rhythmuswechsel am schärfsten ins Ohr fällt — herausgegriffen und kanonisiert hat. In diesem Falle müßte man annehmen, daß die Einführung in die hohe Kunst dem Maße seine ursprünglich größere Bewegungs-

[1] Den Hinweis auf Hephaistion X 3 und damit die Lösung der metrischen Frage verdanke ich einer Anfrage bei A. Körte. In der folgenden Aufzählung blieb v. 3 als zu stark verstümmelt weg.

[2] Bes. im 4. Fuß, aber vereinzelt auch im 1., 2. und 3. Zusammenstellungen über solche Freiheiten haben wir nur über die Choliambendichter bei Kuhlmann *De Ps. Callisthenis carminibus choliambicis*, Diss. Münster 1912.

[3] Vgl. etwa: Herond. I 60 καὶ κᾰταλίζει; III 19 δŏρκᾰλιδες, dazu Crusius *Untersuchungen* S. 57 Anm., um von späten, wie Babrius (Crusius Praef. LIX f.) und Ignatius Diaconus (ed. C. F. Müller bei Babrius, ed. Crusius I 2, 1; 30, 2; 51, 1; 57, 2) nicht zu reden.

freiheit hinsichtlich der ersten Dipodie und der Auflösungen genommen hat und die Varronische Ionikertheorie[1] in der Auffassung des Phaläceus bekäme vielleicht durch unsere Verse eine Stütze. Vorläufig fehlt freilich, soweit ich wenigstens sehen und nachprüfen kann, jegliche genauere Parallele zu unseren Versen und damit die Möglichkeit strikten Beweises.[2]

Damit ist man auch hinsichtlich der Entstehungszeit unseres Gedichtes innerhalb der durch die Einführung des Sarapiskultes und die Niederschrift des Papyrus gezogenen Grenzen auf Vermutungen angewiesen, die uns aber vielleicht doch gestatten, jenen Zeitraum von rund 400 Jahren wesentlich zu kürzen.

Wir wissen, daß es in den Sarapeen Ägyptens, deren Macht groß war bis zuletzt[3], Traumdeuter gab[4], daß unter den Tempelangestellten von Kanopus *ἀρεταλόγοι*, berufsmäßige Verfasser

---

[1] Vertreten durch v. Wilamowitz-Möllendorff *Mélanges Henry Weil*, Paris 1898 p. 449—461. Wegen der Bedenken dagegen vgl. die ausführliche kritische Übersicht von Gleditsch in *Bursians Jahresberichten* 125 (1905) 42 ff. Die Verse trotz allem Phaläkeer zu nennen, darf man sich wohl erlauben, wenn 12 Verse (46 %) mit den beiden später als regelrechte Phaläkeer angesehenen Typen im Bau der ersten Dipodie übereinstimmen, 6 weitere (23 %) trochäische Messung der ersten Dipodie gestatten und nur 8 (31 %) ihr deutlich widerstreiten; in der zweiten Dipodie verlangen nur 2 Verse (7,7 %) den iambischen Tonfall, in der dritten keiner. Die Cäsur tritt bei 17 Versen (2, 6—11, 13—19, 21, 24, 27, d. h. 65 %) nach dem 3. Fuße ein, bei 7 (1, 4, 5, 12, 22, 23, 25, d. h. 27 %) findet sich Hephthemimeres, in Vers 20 (4 %) Penthemimeres, cäsurlos ist 26, der auch sonst durch Iktuslänge und Hiat auffällig ist; Synizese ist zweimal (10, 22, d. h. 7,7 %) angewandt.

[2] Die Möglichkeit, Kuhlmanns nützliche Prozentenrechnungen a. a. O. S. 17 ff. zur zeitlichen Einordnung zu verwenden, fällt leider weg, weil eben kein rein iambisches Maß vorliegt.

[3] Gruppe *Griech. Mythologie* 1580, 4.

[4] Otto *Priester und Tempel* I 118, 2; 3. 284, 1; 2. *Catalogue des antiquités égypt. au Musée de Caire, Inscriptions* (1905) p. 44, no. 27567. O. Rubensohn *Das Aushängeschild eines Traumdeuters*, Festschr. f. Vahlen 1906.

von Wundergeschichten *ad maiorem dei gloriam*, sich fanden[1] und daß dort zu Strabos Zeit die *θεραπεῖαι* und *ἀρεταί* des Gottes aufgezeichnet wurden.[2] Manches, was selbst Gläubigen Kopfschütteln verursachte, lief dabei mit unter[3], immerhin gab es eine ganze Literatur über den Gegenstand[4], die wir freilich nicht mehr kennen, weder inhaltlich noch nach der Zeit ihrer Verfasser.

Solche Geschichtensammlungen von der Macht der Gottheit[5] wollen unterhalten[6], aber zugleich Propaganda machen und suchen deshalb durch Streben nach anspruchsvollerer äußerer Form auch in die literarisch höher gebildeten Kreise einzudringen.[7] Von diesem Standpunkte aus hat die Verwendung des Metrums nichts Auffallendes. Da nun aber Sarapis eine künstlich geschaffene Gottheit ist[8], deren Erschaffung zugleich politische Zwecke verfolgte, weil in ihm, dem die Griechen dienen sollten wie die Eingeborenen[9], gewissermaßen die Reichseinheit verkörpert war, so kann man erwarten, daß in der Frühzeit des Kultes die Literatur der Aretalogien sich mit ihm intensiver abgegeben hat. Der König selbst hat durch sein Verhalten systematisch Propaganda gemacht[10], und die Dichter, die ihm nahestanden, schon aus persönlichen Gründen auch.[11]

---

[1] Otto a. a. O. I 118, 4; II 226, 3, im Gegensatz zu Reitzenstein *Hellenistische Wundererzählungen*, Leipzig 1906, 8 ff.

[2] Strabo XVII 1, 17 p. 108.

[3] Artemidor *Onirocr.* IV 22 p. 213, 25 H., dazu O. Weinreich *Antike Heilungswunder* 1909 S. 184 ff.

[4] Artemid. II 44 p. 148, 20—26, dazu Oder bei Susemihl *Gesch. d. griech. Lit. in der Alexandrinerzeit* I 873; Artemid. IV 80 p. 248, 17 ff.; Weinreich a. a. O. 118 ff.; Gruppe *Myth.* 931, 3.

[5] Reitzenstein a. a. O. 35, 97.

[6] Reitzenstein 34. [7] Reitzenstein 16.

[8] A. Dieterich *Kl. Schriften* 1911, 159—161; E. Schmidt *Kultübertragungen* RGVV VIII 2, 47—81, bes. 77; Cumont *Die orient. Religionen im röm. Heidentum* 1910, 265, 1.

[9] Cumont a. a. O. 90; L. Hahn *Das Kaisertum* (Erbe der Alten VI) Leipzig 1913 S. 55. 2.

[10] Cumont 95. [11] Cumont 91 (ohne Belege).

Zu diesen Erwägungen kommt, daß einzelne Eigenheiten der Sprache unseres Gedichtes sich aus der frühhellenistischen Zeit belegen lassen[1], in die auch — wohl unter Philadelphos — der Dichter Phalaikos gehört[2], nach dem, wie schon oben bemerkt, das Metrum doch wohl nicht deshalb den Namen führt, weil er es frei geschaffen hätte, sondern weil er eine spezielle Form eines schon vorhandenen Verses in Mode brachte und für die Nachfahren kanonisierte.

Alle diese Erwägungen lassen es nicht als zu kühn erscheinen, wenn man es für das Wahrscheinlichste hält, daß uns in dem Papyrus 10 525 des Berliner Museums ein Bruchstück jener Propagandaliteratur erhalten ist, die kurz nach der künstlichen Neuschöpfung des Reichsgottes unter größerer oder geringerer persönlicher Beteiligung der Könige selbst entstand, um durch Schilderung einer Macht, die weit über den bisher geglaubten oder eben eindringenden höchsten Potenzen steht[3], die Verehrung der neuen Gottheit allen Untertanen, wes Standes und Stammes sie auch seien, vorteilhaft in jeder Hinsicht erscheinen zu lassen.

---

[1] Dahin gehört etwa *γεύεσθαί τι* (v. 16), belegbar bei Leonidas von Tarent (wahrscheinlich Zeitgenosse des Pyrrhos, Susemihl II 534—537) *Anth. Pal.* VI 120, 4 und Antigonos Karystios *Παραδόξων συναγωγή* 20; *καρηβαρέω* (27) Aristot. *part. anim.* 2, 7; Antipater Sidonios (nach Susemihl II 552 geb. um 160) *Anth. Pal.* VI 160, 3; *συναστρία constellatio* kann ich so früh nicht belegen.

[2] Susemihl II 523, 28, dazu 532 f.

[3] Das Eindringen der Astrologie in Ägypten ist seit etwa 150 v. Chr. zu erkennen, s. Cumont *Astrology and religion among the Greeks and Romans* 1912, 76 f., wogegen sich aber gerade der Sarapiskult mit Erfolg wehrt bis in Neros Zeit (ebenda 90). — W., der das Stück für jünger hält, erinnert zur Erklärung, warum dies seltene Metrum gewählt wurde, daran, daß Areios für seine dogmatischen Gedichte die Maße weltlicher Lieder wählte, um dadurch die Menge anzulocken (Philostorgios hist. eccl. II 2, Migne 65, 466).

Der Jainismus

Von **H. Jacobi** in Bonn

In meinem ersten Bericht (oben Bd. XIII S. 615f.) hatte ich hervorgehoben, daß die Jainas seit einiger Zeit eine lebhaftere Tätigkeit zur Förderung ihrer Interessen nach allen Seiten hin entwickeln. Da ich nun im Winter 1913/14 in Indien war und dort mit den Jainas der verschiedenen Sekten in enge Berührung kam, so bin ich nunmehr in der Lage, das früher Angedeutete in mannigfacher Weise zu ergänzen. Dabei werde ich zuweilen über die sonst in diesen Berichten innegehaltenen Grenzen hinauszugehen nicht ängstlich vermeiden, weil bei dem jetzigen Stand unserer Kenntnisse eine Skizze von der derzeitigen Lage des Jainismus den meisten Lesern nicht unerwünscht sein dürfte. Wenn ich auch nichts Erschöpfendes bieten kann, so wird das Gebotene doch genügen, um sich ein Bild zu machen, das in späteren Berichten nach dieser oder jener Seite hin weiter ausgeführt werden mag.

Seit Alters stehen sich die beiden Abteilungen der Jaina-Kirche, die Śvetāmbaras und Digambaras, schroff einander gegenüber. Auch jetzt artet ihre Rivalität leicht in Feindschaft aus, wie denn um den Besitz von heiligen Örtern (*tīrtha*) mit Erbitterung Prozesse geführt werden. Zwar besteht der Wunsch, die Kluft zu überbrücken, und in einzelnen Städten schien mir ein einträchtiges Verhältnis zwischen den Mitgliedern beider Abteilungen obzuwalten. Aber von einer Aussöhnung der Gegensätze ist man doch weit entfernt. Daran ändert die Tatsache nichts, daß einige Vereine, prinzipiell wenigstens, diesen interkonfessionellen Unterschied ignorieren. Die Färbung des Vereins tritt doch wieder in der Konfession ihrer Leiter zutage.

Die Śvetāmbaras sind in eine größere Anzahl von Orden (*gaccha*)[1] gespalten, die sich während der letzten acht Jahrhunderte gebildet haben, zum Teil aber schon wieder eingegangen sind. An der Spitze des *gaccha* steht ein Großmeister, der Bhaṭṭāraka, (oder wie er seit Ende des 16. Jahrhunderts auch genannt wird: der Śrīpūjya), dem alle Mönche (*yatis*) gehorchen sollen. Er bestimmt, wo die Mönche während der Regenzeit wohnen sollen, und kann allein die Exkommunikation verhängen. Der Orden besteht aus einer Anzahl Gruppen von Mönchen, die sich um einen Meister, Ācārya,bilden. Unter diesem steht der Lehrer, Upādhyāya (*vācaka pāṭhaka*), der die Texte überliefert; unter diesem der Pannyāsa, der über das Ritual, soweit die Mönche in Betracht kommen, die Aufsicht zu führen hat. Niedriger als der Pannyāsa ist der Gaṇi, der bis zur Bhagavatī incl. studiert hat und die äußere Askese beobachtet. Alle übrigen *yatis* werden *munis* genannt; diejenigen von ihnen, die bis zu Mahāniśītha studiert haben, dürfen den Laien asketische Übungen auferlegen. Aber diese hierarchische Ordnung, deren Mitteilung ich dem Pannyāsa Gulab Vijaya in Ahmedabad verdanke, funktioniert sehr unvollkommen. Manche *yatis* nehmen unter irgendwelchen Vorwänden Geld an, andere haben die Verwaltung von frommen Stiftungen an sich gebracht und vererben dieselben auf einen Schüler; kurzum eine große Anzahl von *yatis* entzieht sich jeder Kontrolle und ist mehr oder weniger verweltlicht, ja man hört auch den Vorwurf, daß sie mit Frauen lebten. Das Wanderleben der Mönche, auf dem die ursprüngliche Einrichtung der Kirche beruhte, ist in abusus geraten. Gegen solche Zustände und Mißbräuche, die sich wahrscheinlich in früheren Jahrhunderten ebenso wie in der letzten Vergangenheit geltend gemacht haben, erhebt sich je zuweilen mit mehr oder minder Erfolg ein Mann von tieferer Religiosität, ein Reformator, der das alte, in so vielen Schriften festgelegte

[1] Die bedeutendsten gegenwärtigen *gacchas* sind: Tapā, Kharatara, Pāyacanda, Ancala.

Mönchsideal zu verwirklichen unternimmt. Ein solcher war im 17. Jahrhundert Yaśovijaya[1] aus dem Tapagaccha; die sich zu ihm haltenden Mönche kleiden sich hinfort zum Unterschiede von den „unreinen“ *yatis* in safrangelbes Tuch. Seiner Nachfolge gehörte ein neuerer Wiederhersteller der strengeren Übung an: Ātmārāmji, mit seinem geistlichen Namen Vijayānānda Sūri (1837—1897). Auf ihn und die mit ihm wirkenden Meister gehen die jetzt im höchsten Ansehen bei den Śvetāmbaras stehenden Mönche, die *saṃvegi sādhus* genannt werden und etwa 250 an Zahl betragen sollen, zurück. Ihre Grade sind 1) der Ācārya, 2) der Upādhyāya, der Präsumptivnachfolger des Ācārya, 3) der Pravartaka, der die Aufsicht über die Mönche führt, und 4) die *Sādhus.* Einer der rührigsten und wissenschaftlich hervorragendsten dieser Gesellschaft ist Vijayadharmasūri, von dem M. Guérinot eine biographische Skizze gegeben hat.[2]

Während nun die Orden (*gaccha*), auch der zuletzt genannte, innerhalb der gemeinsamen Kirche der Śvetāmbaras verharren, hat sich die Sekte der Ḍhuṇḍhias oder Sthānakvāsins, die von Lonkaśa gegründet wurde, von jener losgelöst. Sie sind 'non-idolatrous Jains', verwerfen die Anbetung der Tīrthakaras und haben infolgedessen keine Tempel. Ihr religiöses Leben spielt sich daher nur in dem Upāśraya ab, in dem Gemeindehaus, das der Predigt, den religiösen Zeremonien von Mönchen und Laien und als stehende Herberge der Mönche dient. Daher der Name Sthānakvāsin (*sthānaka* bedeutet dasselbe wie *upāśraya*), während die 'idolatrous Jains' Dehravāsins genannt werden (von apabhraṃśa *dehura* aus **deuhara* = *devagṛha* Tempel). Die Sthānakvāsins finden sich hauptsächlich im westlichen Indien, besonders zahlreich in Kathiawar; die Laien derselben leben

---

[1] Mohanlal Dalichand Desai, Shrimad Yashovijayaji a Life of a Great Jain Scholar. Bombay, ohne Jahr (1913?).

[2] Un maître Jaina du temps présent: Śrī Vijayadharma Sūri. *Journal Asiatique* Bd. 18 S. 379ff.

einträchtlich mit den Śvetāmbaras zusammen, wie mir in verschiedenen Städten versichert wurde. — Bei der Gründung der Sekte der Sthānakvāsins handelte es sich übrigens auch um den Kampf gegen das oben erwähnte Ärgernis, das die Habsucht und weltliche Gesinnung so vieler *yatis,* wie es scheint, immer gegeben hat. Die Sthānakvāsins nehmen daher für sich den Vorzug einer strengeren Disziplin und Moral der Mönche in Anspruch. Trotzdem war damit noch nicht allen ein Genüge getan. In der Mitte des 18. Jahrhunderts zweigte sich daher von ihnen die Sekte der Terāpanthīs ab (der Name wird von der Zahl der Urheber *terah* = 13 abgeleitet). Sie suchen den Wandel der Mönche in genaue Übereinstimmung mit den Vorschriften der kanonischen Schriften zu bringen und verlangen unverbrüchliche Befolgung derselben. Ja mir ist ein Fall mitgeteilt worden, daß *yatis* derselben auf der Wanderschaft umkamen, weil sie nicht solches Wasser bekommen konnten, wie es nach ihren Vorschriften den Mönchen zu trinken allein gestattet ist, obschon sonst an Wasser dort kein Mangel war. Sonderbar ist, daß es die Terāpanthīs nicht für eine Pflicht oder auch nur für ein gutes Werk halten, ein in Lebensgefahr befindliches Wesen zu retten; denn man müsse dem *Karma* seinen Lauf lassen. Das Merkwürdigste in dieser, bisher bei uns noch fast gänzlich unbekannten Sekte ist, daß ein äußerst straffes geistliches Regiment bei ihnen waltet. Das jeweilige Oberhaupt der Pūjyajī Mahārāj hat eine dem Jesuitengeneral vergleichbare Stellung: alle Mönche schulden ihm unbedingten Gehorsam und müssen sich täglich durch einen unterschriebenen Revers dazu verpflichten. Die Sekte soll über 70 Mönche und etwa dreimal soviel Nonnen zählen; denn viele Witwen ziehen den geistlichen Stand dem beschwerlichen Lose einer Witwe vor. Sie ist hauptsächlich im Westen Indiens verbreitet; doch finden sich Laien der Terāpanthīs auch in allen großen Handelsstädten bis Calcutta.

Über die gegenwärtigen Zustände bei den Digambaras kann

ich aus eigener Anschauung nur weniges berichten, da ich nur im östlichen und nördlichen Indien mit ihnen in Berührung gekommen bin; ich habe dort keinen einzigen *yati* derselben gesehen. Wo das geistliche Element fehlt, kann es natürlich auch nicht zu solchen Erscheinungen, wie bei den Śvetāmbaras, kommen, wo die Bewegung immer von den Mönchen ausging. Doch bekam ich in Cawnpore Kenntnis von einer eben eingetretenen Parteiung unter den dortigen Digambaras; es handelte sich dabei (abgesehen von den bei solchen Vorgängen stets eine große Rolle spielenden Personenfragen) um einfachere oder prunkhaftere Gestaltung des Tempelkultus.

Über die Betätigung der Jainas in Vereinen zur Förderung ihrer religiösen, sozialen und wissenschaftlichen Interessen habe ich in meinem früheren Aufsatze berichtet; namentlich war dort von der größten und umfassendsten Vereinigung der 'Śvetambar Jain Conference' die Rede. Eine analoge Einrichtung besitzen auch die Sthānakvāsins in der Śvetāmbar Sthānakvāsin Jain Conference (Office in Ajmer), mit denen jener ähnlichen Aufgaben, z. B. Hebung des Unterrichts durch Errichtung eines Boarding House in Bombay, eines Training College in Rutlam usw. Aus einer Digambara-Vereinigung ging die 'All-India Jain Association' (Bharat Jaina Mahamaṇḍala) hervor, die zwar gemein-jainistische Tendenzen verfolgt, aber doch von Digambaras geleitet wird. Ihr Organ ist eine Monatsschrift in englischer Sprache 'The Jaina Gazette' (Luknow), von der bereits 10 Jahrgänge erschienen sind. — Die drei genannten Vereinigungen scheinen mir, jede in ihrer Art, für die betreffende Sekte die bedeutendsten zu sein, die allgemeine Zwecke verfolgen; daneben gibt es aber auch noch an manchen Orten solche von mehr lokaler oder provinzieller Bedeutung, über die ich keine eingehende Information besitze. Aber die von ersteren veranstalteten Versammlungen werden von Jainas aus allen Teilen Indiens stark besucht, wie ich mich bei der letztjährigen Versammlung der 'All-India Jain Association' in Benares überzeugen

konnte. Mehrere Tage hintereinander fanden Sitzungen mit Vorträgen in Englisch, Hindī und Sanskrit über soziale, religiöse und philosophische Gegenstände, Titelverleihungen, Preisverteilungen usw. vor einigen Hunderten von Teilnehmern statt. Auf diese Weise wird sozusagen ein Jaina-Patriotismus wachgehalten und großgezogen und dadurch auf die Hebung der Jainas im allgemeinen mit unbestreitbarem Erfolg hingearbeitet, wobei allerdings ein bedenkliches Symptom des jetzigen Jainismus, die langsame aber beständige Abnahme der Zahl seiner Bekenner, eingestandenermaßen bestehen bleibt. Auch der Wissenschaft kommt jene Bewegung zugute. So wurde in der eben genannten Versammlung der 'All-India Jain Association' die Herausgabe der 'Sacred Books of the Jains', enthaltend Text, englische Übersetzung, Einleitungen und erklärende Noten, beschlossen, und zwar in zwei Serien, eine für Śvetāmbara-Werke und die andere für Digambara-Werke. Der Leiter (managing director) des Unternehmens ist Kumar Devendra Prasad Jain in Arrah. Der Wille und, wie ich glaube, auch die Mittel sind da, aber die jetzt eingetretenen politischen Verhältnisse sind der Verwirklichung des weitaussehenden Planes wenig günstig.

Beschränkter in ihren Zielen ist die 'All-India Jain Literary Conference' (Jain Sahitya Sammelan), welche März 1914 in Jodhpur zusammentrat und von ungefähr 5000 Teilnehmern besucht war. Wie der Name besagt, bezweckt diese 'Literary Conference', die Kenntnis der Jaina-Literatur zu fördern. Zu dem Zwecke wurden eine Sammlung von Textbüchern für Schulen, Abhandlungen über Philosophie und andere wissenschaftliche Gegenstände ins Auge gefaßt; außerdem wurde die Notwendigkeit hervorgehoben, die vorhandenen Handschriften sorgfältig zu bewahren, einen Gesamtkatalog derselben anzulegen, Inschriften und sonstige Denkmäler in eigenen Museen zu sammeln und bekannt zu machen usw. Für die Durchführung dieser Pläne wurde ein stehendes Komitee gewählt, dem auch die Berufung der nächsten Versammlung obliegt. —

Da die sorgfältigere Aufbewahrung der Handschriften (oft genug sind die in Privatbesitz befindlichen in einem Zustand kläglicher Verwahrlosung) eben berührt wurde, möge es mir gestattet sein, einzuschalten, was ich in dieser Beziehung in Patan (Aṇhilvāḍa Pattana) beobachten konnte. Die Bhāṇḍārs, die ich besuchte, waren alle in bestem Zustand, die Manuskripte sind in Bündel verschnürt, gegen Insektenfraß durch geeignete Mittel geschützt (früher bediente man sich dazu der Wurzel der Ghodavaj-Pflanze) und in starken Holzkisten verpackt, die in einem sicheren, möglichst trockenen Gelasse aufgestellt sind. Namentlich der Sanghavīyapāḍā Bhāṇḍār, der sich durch den Besitz von 384 alten Palmblätter-Mss. auszeichnet, schien mir allen vernünftigen Anforderungen zu entsprechen. Auch die Handschriften-Sammlungen, die ich in Upāśrayas anderwärts sah, sind in vorzüglichem Zustand der Aufbewahrung; die Mss. sind in Paketen mit langen, festen Baumwolltüchern sorgfältig umwickelt, was allerdings ihre Benutzung etwas umständlich macht.

Besondere Gesellschaften haben sich den Zweck gesetzt, Jaina-Texte zu veröffentlichen. Von diesen nimmt die 'Jaina Dharma Prasāraka Sabhā' in Bhāvnagar die erste Stelle ein; eine große Anzahl wichtiger Texte ist von ihr in korrekten und sauberen Ausgaben veröffentlicht worden. Andere Gesellschaften dieser Art sind der 'Jaina Vidyā Prasāraka Varga' in Palitāna, der 'Jaina Jñāna Prasāraka Varga' in Bombay, die 'Jaina Vidyā Śālā' in Ahmedabad u. a. Verwandt mit dieser Publikationsart sind die Text-Sammlungen, wie die 'Yaśo vijaya Jaina Grantha Mālā[1]', 'Rāyacandra Jaina Śāstra Mālā[2]', 'Jaina Grantha Ratnākara', 'Sanātana Jaina Grantha Mālā' (Benares 1913)[3], beide letztere Digambara-Sammlungen. Anschließend

[1] Siehe Guérinot in *Journal Asiatique* Bd. 16 S. 581 ff.

[2] ib. Bd. 19 S. 374 f.

[3] Nicht zu verwechseln mit einem gleichnamigen, schon 1905 in Bombay erschienenen Bändchen, das eine Reihe älterer Digambara-Texte enthält.

hieran sei noch hervorgehoben, daß manche Publikationen auf Kosten reicher Patrone und in deren Namen erscheinen; so verdanken wir die Herausgabe einer größeren Anzahl Texte dem Śeth Devchand Lalbhai Javeri, Bombay; anderer dem Śeth Bhagubhāi Mansukhbhāi, Ahmedabad. Auch die in Ahmedabad erscheinende Sammlung der kanonischen Texte, die in meinem ersten Berichte erwähnt wurde, ist durch die Stiftung des Dr. Doshi ermöglicht worden.[1] In Patan ist zu gleichem Zwecke eine Gesellschaft gegründet worden.

Diese sich in so verschiedener Weise und an vielen Orten hervortuenden, wenn auch nach keinem verabredeten Plane arbeitenden Bestrebungen der Jainas, durch Drucklegung bedeutende oder angesehene Werke ihrer Literatur zu vervielfältigen, haben schon große Erfolge gezeitigt. Doch ist es schwer, dieselben vollständig zu übersehen. Denn nicht nur ist der buchhändlerische Betrieb in Indien wenig entwickelt, sondern ihm werden auch manche Publikationen absichtlich von den Herausgebern entzogen, so daß man nur durch Gunst Exemplare derselben bekommen kann. Nur von dem, was mir wirklich vorliegt, will ich reden. Hauptsächlich handelt es sich um Werke der nicht kanonischen Literatur. Eine vollständige Aufzählung aller bisher publizierten Werke wäre hier nicht am Orte; dagegen ist eine Angabe der Werke der älteren Autoren wohl manchem nicht unerwünscht. Ich beginne mit der Śvetāmbara-Literatur.

Alles, was von Umāsvāti erhalten ist, ist publiziert: Tattvārthādhigama Sūtra und Bhāṣya (Bibl. Ind. 1903); als Appendices sind Jambūdvīpasamāsa, Pūjāprakaraṇa und Praśamarati desselben Autors veröffentlicht. Das letztgenannte Werkchen mit einem jüngeren Kommentar ist in Bhāvnagar 1910 gedruckt;

---

[1] Es werden augenblicklich in dieser Sammlung Ausgaben des Sthānānga von Prof. L. Suali, des Vipāka Sūtra von Prof. Ballini, der Jambūdvīpaprajnapti von Dr. Kirfel gedruckt; die der Bhagavatī von Dr. Schubring ist in Aussicht genommen.

die Śrāvakaprajñapti mit dem Kommentar eines Haribhadra erschien Bombay 1905.

Der nächst jüngere bedeutende Schriftsteller ist Siddhasena Divākara, unter dessen Namen eine Reihe von Werken erhalten ist, die aber vielleicht nicht alle von dem berühmten Siddhasena herstammen. Sein größtes Werk ist ein umfangreicher Kommentar zum Bhāṣya des Tattvārthādhigama Sūtra, genannt Bhāṣyānusāriṇī Tattvārthaṭīkā. Dieses Werk wird in Ahmedabad gedruckt; der Druck war bis zum 20. Sūtra des IV. Adhyāya vorgeschritten. Ein Sammelbändchen unter dem Titel Siddhasenadivākarakṛtagranthamālā, Bhāvnagar 1909, enthält Ekaviṃśatidvātriṃśikā, Nyāyāvatāra und Sammati Sūtra. Das an zweiter Stelle genannte, für die ältere Logik sehr wichtige Werkchen hat, wie schon im ersten Bericht gesagt, Satischandra Vidyabhusana mit englischer Übersetzung und Erklärung herausgegeben, Calcutta 1908; das zweite, Sammatiprakaraṇa, ist mit einem Kommentare Abhayadevas in der 'Jaina Yaśovijaya Granthamālā' (Nr. 13, Benares 1919) veröffentlicht worden. — Ein äußerst fruchtbarer Schriftsteller, Verfasser von angeblich 1400 Werken, ist Haribhadra, der im 9. Jahrhundert n. Chr. lebte. Folgende Drucke liegen mir vor. Anekāntajayapatākā ist ein wichtiges Werk über die Jaina-Philosophie; der Text allein ist jüngst in Ahmedabad (ohne Datum), der Text mit des Autors Kommentar in der Yaśovijaya J. Gr. Mālā veröffentlicht worden. In Bhāvnagar 1908 sind in einem Bändchen Śāstravārttāsamuccaya, Ṣaḍdarsanasamuccaya und die Aṣṭakāni herausgegeben worden; von dem zweiten Werkchen erscheint eine von Prof. L. Suali besorgte Ausgabe mit Kommentar Guṇaratnas in der Bibl. Ind.; das Aṣṭakaprakaraṇa mit Abhayadevas Aṣṭakavṛtti erschien vor kurzem in Ahmedabad (ohne Datum). Ferner: Upadeśapada (1. Teil) Pālītāna 1909; Lokatattvanirṇaya, Bhāvnagar 1902, Ṣoḍaśakaprakaraṇa mit Kommentar, Bombay 1911, Yogabindu und Yogadṛṣṭisamuccaya, beide mit einem Kommentare, sind herausgegeben von Prof.

L. Suali, Bhāvnagar 1911 und Ahmedabad 1912. — Ein Enzyklopädist, aber wesentlich anderer Art als Haribhadra, ist Hemacandra. Ein Teil seiner Werke gehört der allgemeinen Sanskrit-Literatur an: seine grammatischen und lexikalischen Arbeiten, seine Poetik und diese illustrierenden Gedichte (Dvyāśrayakoṣa); diese können in einem Bericht über den Jainismus füglich übergangen werden. Da aber seine Sanskrit-Grammatik, Śabdānuśāsana, fast nur von Jainas studiert wird, so mag erwähnt werden, daß dieselbe mit seinen eigenen Kommentaren, der Laghuvṛtti (Benares 1905) und Bṛhadvṛtti (Ahmedabad 1906) gedruckt vorliegt; daran schließen sich Arbeiten Späterer an, die zum Teil ebenfalls ediert sind. Spezifisch jainistischen Charakter haben folgende Werke Hemacandras: Pramāṇa Mīmāṃsā, ein philosophisches Werk, vielleicht nicht vollständig überliefert; gedruckt ist der erste Adhyāya und das 1. Ahnika des zweiten. Ferner das Yogaśāstra, von dem eine Ausgabe mit Hemacandras eigenem Vivaraṇa in der Bibl. Ind. zu erscheinen begonnen hat. Endlich das Triṣaṣṭi-Śalākāpuruṣa Carita, jenes bändereiche Werk, das die mythische Weltgeschichte der Jainas bis auf ihren letzten Propheten und in einem Fortsatz, Pariśiṣṭaparva oder Sthavirāvalicarita, die Geschichte der Patriarchen behandelt; von diesem ganzen Werke liegt jetzt die von der 'Jaina Dharma Prasāraka Sabhā', Bhāvnagar 1906—13, besorgte Ausgabe vor.

Eine Erscheinung der späteren Jaina-Literatur, die einige Ähnlichkeit mit den eben behandelten großen Schriftstellern hat, aber darum doch nicht mit ihnen auf dieselbe Linie gestellt werden darf, ist der bereits oben erwähnte Yaśovijaya (1624—1688 n. Chr.). Ein Reiniger der Religion und fruchtbarer Autor gilt er jetzt als Vorbild und Heiliger, so daß z. B. zwei Collegia (Pāṭhāśālās) in Benares und Mesana sowie die von ihnen veröffentlichten Granthamālās seinen Namen tragen. So erklärt sich, daß die Herausgabe seiner Werke mit Eifer betrieben wird: nicht weniger als 15 derselben liegen bereits gedruckt vor, deren

Namen aufzuführen wohl unterbleiben kann. Denn für uns kommen sie wegen ihrer späteren Abfassung doch nur als sekundäre oder tertiäre Quellen in Betracht. Aber darum darf man ihren Wert hinwiederum auch nicht zu gering veranschlagen. Denn sie geben jedenfalls einen geschickten und auch getreuen Ausdruck der Jaina-Lehre, wie sie seit anderthalb Jahrtausenden im wesentlichen unverändert bestanden hat. Die Veränderungen liegen auf dem Gebiete der Disziplin und Tradition; die Lehre ist selbst bei Śvetāmbaras und Digambaras, von den wenigen Unterscheidungslehren abgesehen, dieselbe. Wie sehr dies der Fall ist, dafür mag uns der eben genannte Autor als Zeuge dienen; denn obgleich er ein eifriger Śvetāmbara war, hat er doch einen Kommentar zu einem Digambara-Werke, der Aṣṭasāhasrī des Vidyānandin, verfaßt.

Wenn ich mich hier auf die genannten Schriftsteller beschränkt habe, so geschieht es nicht, weil nicht außerdem noch manches ältere und interessante Werk ediert wäre, aber ich glaube, das Mitgeteilte wird genügen, um eine Vorstellung von dem Streben der Jainas zu geben, ihre Literatur bekannt zu machen, wobei man durch Verzicht auf Gewinn oder durch pekuniäre Opfer einzelner den Preis der Publikationen möglichst niedrig hält. Um aber das Bild, das wir gewonnen haben, zu vervollständigen, darf auch die rein buchhändlerische Tätigkeit nicht unerwähnt bleiben. Als ein sehr eifriger Herausgeber ist Hīrālāl Haṃsrāj in Jāmnagar zu nennen, der über 100 Jaina-Texte in Sanskrit und Prakrit, besonders legendarische Werke, aber auch andere, veröffentlicht hat und zu ganz exorbitanten Preisen feil hält.

Hinsichtlich der Digambara-Publikationen habe ich keine zureichende Information, namentlich was den Süden Indiens angeht, wo ja von je diese Sekte besonders zahlreich war. Dagegen ist schon im vorhergehenden auf die literarischen Unternehmungen der Digambaras in Benares und Arrah hingewiesen worden, von denen wir uns vielleicht die Veröffentlichung der wichtigsten Werke ihrer Literatur, die ja viel mehr aus alter

Zeit erhalten hat als die nicht kanonische der Śvetāmbaras, versprechen dürfen. Immerhin ist schon mancherlei in dieser Beziehung geschehen. Beispielsweise liegen mir von dem ältesten Autor Kuṇḍakuṇḍācārya, der angeblich im ersten Jahrhundert n. Chr. blühte, Ausgaben folgender Werke vor: Ṣaṭ Pāhuḍa Grantha (Benares 1910), Samayaprābhṛtam (Benares 1913), Pañcāstikāyasamayasāra (Benares 1905), Bārasa Aṇuvekkhā (Bombay 1911).

Außer der Herausgabe ihrer reichen Literatur fassen die Jainas auch andere wissenschafliche Aufgaben ins Auge. So ist die Herstellung eines Prakrit-Wörterbuches beabsichtigt, und Prof. Luigi Suali hat die Ausführung dieses Planes übernommen.[1] Ein anderes wissenschaftliches Unternehmen in großem Stile, das der Erforschung des Jainismus die wichtigsten Dienste leisten würde, ist die Jain Religion Cyclopaedia. Die Materialen zu derselben hat der jüngst verstorbene Ācārya Rājendra Sūri zusammengestellt. Zwei Bände in Folioformat sind gedruckt (in Rutlam); ich habe sie in Indien einsehen können. Es werden darin alle Termini des Jainismus in alphabetischer Reihenfolge aufgeführt, erklärt und mit Zitaten aus kanonischen und anderen Schriften belegt, die sich oft über viele Seiten hinziehen. Die große Fülle des Belegmaterials, bei dessen Mitteilung man einsichtige Beschränkung vermißt, bedingt den unverhältnismäßig großen Umfang des Werkes und legt damit die Befürchtung nahe, daß es jetzt nach dem Tode seines Urhebers nicht zu Ende geführt werde.

Nicht wissenschaftlichen oder doch meist ausgesprochen praktischen Charakter trägt die zeitgenössische Literatur der Jainas: Zeitungen, Wochen- und Monatsschriften, Broschüren, Erzählungs- und Erbauungsbücher in Guzeratī und Hindī, durch die man eine Anschauung von ihrem Bildungsstand und ihren geistigen Interessen gewinnt. Doch auch der Forscher wird die

[1] Vgl. *ZDMG* 66 S. 544 ff.

modernen Ritual-Handbücher für Laien (Sāmāyika, Pratikramaṇa) mit Nutzen für seine Zwecke benutzen können.

Die in englischer Sprache von Jainas verfaßten Bücher und Broschüren bezwecken vorwiegend, die Kenntnis des Jainismus in weitere Kreise zu tragen und so für ihn zu werben, daher nur wenige höheren Anforderungen genügen und erwähnt zu werden verdienen. Auf einige solcher Erscheinungen habe ich schon in meinem ersten Bericht hingewiesen, weitere sind hier zu verzeichnen. Die Vorträge und Aufsätze von Virchand R. Gandhi werden gesammelt und von Bhagu F. Karbhari herausgegeben; bisher sind zwei Bände erschienen: The Yoga Philosophy, Bombay 1912 (phantastisch und ohne wissenschaftlichen Wert) und The Karma Philosophy, Bombay 1913 (eine eingehende Darstellung der Jaina-Lehre vom Karma).[1] Kurz und klar ist eine Broschüre von F. K. Lalana, The Six Dravyas of the Jaina Philosophy, Bombay 1914. Unter dem Titel: An Insight into Jainism sind einige Aufsätze von Babu Rikchap Dass vereinigt, die sich an indische Leser mit englischer Bildung richten; mir liegt Part I vor, Meerut ohne Datum. Für ein ähnliches Publikum ist auch ein Büchlein von U. D. Barodia, History and Literature of Jainism, Bombay 1909, berechnet. Polemische Tendenz hat das von Sri Prem Chand verfaßte Buch: Mithya Khandan, containing Origin of Jainism, Ludhiana 1914. Der Autor gehört zu den Sthānakvāsins und sucht zu beweisen, daß sie den ursprünglichen Jainismus vertreten.

Besondere Erwähnung verdient aber noch eine eigenartige Abteilung der modernen Jaina-Literatur, die sich die Propaganda für den Vegetarianismus zum Ziele gesetzt hat. Dieser ist das Schibboleth der Jainas; er ist Folge und Voraussetzung ihrer höchsten Pflicht, des Nichttötens (ahiṃsā paramo dharmaḥ); mit seiner Verbreitung wird daher der Boden vorbereitet für die Aufnahme ihrer Religion, weshalb sie ihn bei allen ihren Be-

[1] Damit ist größtenteils Herbert Warren *Jainism in Western garb* identisch.

kehrungsversuchen in den Vordergrund stellen. Aus diesem Grunde verfolgen sie auch mit lebhaftem Interesse die Fortschritte der Vegetarianer in Europa und Amerika und verbreiten die von jenen ausgehenden Publikationen teils gratis, teils zu billigen Preisen in Indien. So hat eine Gesellschaft in Bombay (Shri Jiva Dayâ Gnân Prasârak Fund) gegen 34000 Exemplare vegetarianischer Bücher aus England und Amerika importiert und über eine Million Bücher und Pamphlete selbst gedruckt. Daß man in Jaina-Kreisen die Hoffnung auf zahlreichere Bekehrungen hegt, dafür zeugt die Tatsache, daß eine Gesellschaft zur Verbreitung der metaphysischen und moralischen Prinzipien, the Mahavira Brotherhood or Universal Fraternity in London, am 24. August 1913 von Al. Gordon, Jugmandir Lal Jaini und Herbert Warren gegründet worden ist. Ich möchte aber bezweifeln, ob dergleichen Bestrebungen in Europa und Amerika auch nur in dem beschränkten Maße Erfolg haben werden wie die neobuddhistische Bewegung.

Wir wenden uns nunmehr dem zu, was außerhalb Indiens für die Kenntnis des Jainismus seit meinem ersten Bericht getan worden ist. Eine allgemein gehaltene Charakteristik des Jainismus hauptsächlich in seinem Verhältnis zum Buddhismus hat H. Oldenberg in der 2. Auflage der 'Kultur der Gegenwart' (Teil I, Abteilung III, 1) gegeben. Der Berichterstatter hat in der Encyclopaedia of Religion and Ethics den Artikel 'Jainismus' geliefert; von ihm stammt auch eine Reihe kleinerer Artikel, die das Gebiet des Jainismus beschlagen: Atheism, Death and Disposal of the Dead, Digambaras, Hemachandra, ferner andere, in denen über einzelne Erscheinungen des Jainismus gehandelt wird: Ages of the World, Chakravartin, Cosmogony and Cosmography (Indian). Frau Stevenson hat den Artikel 'Festivals' (der Jainas) geliefert. Hier sei auch noch auf den früher nicht erwähnten größeren Artikel 'Ājīvikas' von R. Hoernle in der genannten Enzyklopädie hingewiesen, der für die Geschichte des ältesten Jainismus wichtige Beiträge enthält. Über denselben Gegen-

stand sind einige Artikel im I. A. 1912 von R. Pathak, D. R. Bhandarkar, A. Govindacharya Svāmin, und im JRAS 1913 von Jarl Charpentier erschienen. Letzterer hat auch eine Untersuchung über die sonderbare Lehre von den Seelenfarben in seinem Beitrag zu der Festschrift für Thomsen 'The Leśyā-theory of the Jainas and Ājīvikas' angestellt. Die Karma-Theorie der Jainas hat von Glasenapp in seiner demnächst erscheinenden Bonner Doktordissertation sehr eingehend nach den Karmagranthas und anderen Quellen behandelt.

Über den Anteil der Jainas an der indischen Fabel- und Märchenliteratur enthalten die Arbeiten Hertels manche Beiträge, so besonders seine gekrönte Preisschrift 'Das Pancatantra, seine Geschichte und seine Verbreitung', Leipzig und Berlin 1914, wo in dieser Beziehung namentlich die Guzerati-Fassungen jenes Werkes von Belang sind. Auf einen Aufsatz Bloomfields in den Proceedings of the American Philosophical Society 1913 über 'The character and adventures of Muladeva' sei in diesem Zusammenhang noch hingewiesen. — Endlich sei noch Hüttemanns Aufsatz 'Miniaturen zum Jinacaritra' in Bässlers Archiv (1913) erwähnt, die eine Anschauung von der zierlichen, aber zu stereotypischer Unwandelbarkeit gelangten Miniaturenmalerei der Jainas gewährt.

Ich gehe nunmehr zu den von europäischen Gelehrten besorgten Ausgaben bez. Bearbeitungen von Jaina-Texten über. Eine hervorragende Stelle nimmt darunter Dr. Walther Schubrings neue kritische Ausgabe des ersten Teiles (Śrutaskandha) des Ācārāṅga Sūtra ein, in der er außer reichlichem handschriftlichem Material auch die Überlieferung in Cūrṇī und Ṭīkā sorgfältig berücksichtigt hat. Jedoch ist die Textedition nicht die einzige Aufgabe, noch auch das Hauptverdienst des Herausgebers. Er will außerdem die verschiedenen Bestandteile, aus denen der Text mosaikartig zusammengesetzt sei[1], aufzeigen, sowie die Art

[1] Ācārāṅga-Sūtra, erster Śrutaskandha-Text. Analyse und Glossar in *Abhandl. f. d. Kunde d. Morgenl.* XII Nr. 4. Leipzig 1910.

und Methode ihrer Zusammenfügung nachweisen. Schon in meiner Ausgabe des Textes in der Pali Text Society 1882 hatte ich zahlreiche metrische Bruchstücke in dem prosaischen Text durch den Druck hervorgehoben. Sch. geht nun in der Bezeichnung solcher Bruchstücke bedeutend weiter, oft mit zweifelloser Berechtigung, vielfach aber auch, wo man kaum noch vermuten kann, daß die Stelle aus einem korrumpierten Verse entstanden sei — was er übrigens selbst nicht leugnet. So kommt er dazu, dreierlei Textarten zu unterscheiden: Prosa-Stil, Śloka-Stil und Triṣṭubh-Stil, je nachdem die Stelle reine Prosa oder mit Śloka- bez. mit Triṣṭubh-Fragmenten vermischt ist. Innerhalb derselben Textart glaubt er nun gedanklichen Zusammenhang und teilweise auch Gleichartigkeit im Ausdruck zu finden, woraus sich ihre Zusammengehörigkeit ergebe. Trotz des darauf angewandten Scharfsinnes und mancher richtigen Beobachtung hat doch das Ganze wenig Überzeugungskraft. Noch weniger leuchtet Sch.s Erklärung von der Entstehung dieses Text-Mosaiks ein. Die Versfragmente seien nicht, wie ich angenommen, von dem Verfasser in seinen Text verwoben (etwa wie ein bibelfester Pastor seine Predigt reichlich mit biblischen Phrasen und Wendungen untermischen mag), sondern umgekehrt, die „metrischen Bestandteile bilden das Skelett unseres Versstils". „Volkstümliche Strophenfolgen haben erklärenden und ausdeutenden Ansprachen zugrunde gelegen" (S. 52). Man könnte sich wohl denken, daß Strophen prägnanten Inhalts so verwendet worden seien; aber Bruchstücke von Versen und zwar häufig nach Aufgabe ihrer eigentlichen Form — dafür fehlt in Indien jede Analogie. Auch die Annahme, daß ein Vers stückweise erläutert, also „zerpredigt" worden sei, hat in dem Tatbestand, dem wirklich überlieferten Text keinen Anhalt. Kann ich also den Erklärungsversuch Sch.s für die rätselhafte Struktur des Textes nicht annehmen, so erkenne ich doch bereitwillig seinen Scharfsinn und seine Beobachtungsgabe an, die ihn manche Eigentümlichkeiten in der Arbeitsweise des „Redactors"

hat finden lassen. Auch im Glossar sind viele treffliche Bemerkungen eingestreut, wie denn die Arbeit das Verständnis des Ācārāṅga Sūtra in mannigfacher Weise fördert. Man würde dem Verfasser noch dankbarer sein, wenn er eine Übersetzung des Textes, wie er ihn glaubt verstehen zu müssen, beigegeben hätte.

Von anderen kanonischen Schriften besorgen, wie oben angegeben wurde, europäische Gelehrte Textausgaben, die, zum Teil schon im Druck begriffen, in der von Dr. J. G. Doshi herausgegebenen Sammlung in Ahmedabad erscheinen sollen.

Ein nicht kanonischer alter Text, die Upadeśamālā des Dharmadāsa, ist von L. P. Tessitori herausgegeben worden[1]. Das Werk in 540 Prakrit-Gāthās gibt die Grundzüge der Jaina-Ethik mit zahlreichen Anspielungen auf Legende und Sage, zu deren Verständnis man eines Kommentars nicht entraten kann. Wie beliebt dieser Text seit langer Zeit war, beweist die große Anzahl der Handschriften und mehr noch die der Kommentare, deren die Granthāvalī nicht weniger als zehn aufführt. Das Alter Dharmadāsas steht nicht fest; seine untere Grenze ist durch die Daten der zwei ältesten Kommentare bestimmt, die aus der Mitte, bez. dem Ende des 9. Jahrhunderts stammen. Nach der Tradition wäre er sogar ein jüngerer Zeitgenosse Mahāvīras; doch dem widerspricht schon die Sprache der Upadeśamālā, die durchaus mit der gewöhnlichen Jaina-Māhārāṣṭrī übereinstimmt. In einem Punkte hat sie eine größere Altertümlichkeit bewahrt, insofern 15 mal der ältere Sandhi (wie *caraṇass' uvaghāe* 512) vorkommt, den ich in Indogerm. Forschungen Bd. 31, S. 211 ff. besprochen habe. Anderseits fehlen aber alle übrigen, einer älteren Sprachentwicklung angehörigen Erscheinungen, die sich in dem ältesten Kāvya der Jainas, dem Paumacariya Vimalasūris, noch finden. Vimalasūri schrieb nach

[1] *L'Uvaesamālā' di Dharmadāsa.* Parte I Introduzione — Testo pracrito con note filologiche — Glossario pracrito-sanscrito-Indice delle gāthā. Florenz 1913.

eigener Angabe 530 nach Mahāvīras Tode, was nach der jetzigen Chronologie gleich 4 n. Chr. wäre; wahrscheinlich lebte er aber zwei oder drei Jahrhunderte später. Somit gehörte die Upadeśamālā dem frühen Mittelalter an. — Bisher ist der erste Teil der Ausgabe, Text und Glossar, erschienen, der zweite soll die Übersetzung bringen.

Meine Ausgabe des eben erwähnten Paumacariya, die von der Jaina Dharma Prasāraka Sabhā übernommen ist, war bei Ausbruch des Krieges beinahe bis zum Ende des Textes gedruckt. Ebenso nähert sich meine Ausgabe von Haribhadras Samarāiccakahā ihrem Ende. Da aber die Bibliotheca Indica wegen finanzieller Nöte ihre Tätigkeit wenigstens vorläufig eingestellt hat, so ist die Vollendung dieses für die spätere Erzählungsliteratur der Jainas vorbildlichen Werkes in Frage gestellt. Dagegen ist meine Ausgabe der Upamiti Bhava Prapancā Kathā abgeschlossen, wenn auch die letzte Lieferung bis zum Ausbruch des Krieges noch nicht zur Ausgabe gelangt war.

Endlich möge noch erwähnt sein, daß Charpentier in einem Artikel des Journal Asiatique 1911 (Le commentaire de Bhāvavijaya sur le neuvième chapitre de l'Uttarādhyayanasūtra) den Text der Sage von den vier Pratyakabuddhas mitteilt, die Bhāvavijaya (1634 n. Chr.) in flüssigen Sanskrit-śloken nach älteren Quellen erzählt.

Deutscher Volksglaube vor Gericht

Von **Albert Hellwig** in Berlin-Friedenau

Im folgenden soll über einige Gerichtsverhandlungen der letzten Jahre berichtet werden, die zeigen können, wie stark noch alte Vorstellungen in unserem Volke weiterleben, und die auch manche Einblicke gewähren in das, was wir Aberglauben zu nennen pflegen.

I Kurpfuscher und Hexenglaube

Eine besonders gefährliche Seite des Kurpfuschertums besteht darin, daß durch Sympathiedoktoren und andere derartige Kurpfuscher der Hexenglaube immer von neuem bestärkt wird. Ein recht interessanter Fall, in welchem man diesen Zusammenhang einwandfrei konstatieren kann, ist der Betrugsprozeß gegen den am 24. April 1864 zu Schweixingen geborenen Heilkünstler Prosper F., der in erster Instanz vor dem Kaiserlichen Amtsgericht zu Lörchingen, später vor der Strafkammer in Zabern und vor dem Strafsenat zu Colmar geschwebt hat.

Am 24. Dezember 1908 wurde gegen F. von einem Gendarmeriewachtmeister Anzeige erstattet, weil er seit längerer Zeit die Heilkünste durch geheime Mittel ausübe, ohne im Besitz der erforderlichen Approbation zu sein, und weil er hierbei verschiedene Personen verdächtige, die den Patienten oder das kranke Tier oder die ganze Familie, in der er jemand behandele, verhext hätten. So habe er beispielsweise einem gewissen Messe, dessen krankes Pferd er behandelt habe, gesagt: 'Es ist Zeit, daß Sie mich gerufen haben, es ist ein korpulenter Mann, welcher einen Verband trägt, und eine große schwarze Frau, die euer Haus verhext hat, und dieser wird

morgen um 10 Uhr vormittags an euerm Hause vorbeifahren. Den Namen nenne ich nicht.' Da nun Lucian D. an dem genannten Tage vorbeigefahren sei, habe man ihn für den Hexenmeister gehalten. Das ganze Dorf spreche von ihm. Zufällig sei auch niemand zu der betreffenden Zeit im Dorfe gewesen, der außer D., der ein gebrochenes Bein gehabt habe, verbunden gewesen sei. D. habe durch die Schwätzereien an Ansehen verloren; anscheinend habe F. gegen ihn einen Groll, weil er ihn bei der Behandlung einer Kuh nicht zu sich gerufen habe. Auch bei der Witwe H., bei der F. ein Pferd behandelt habe, habe er gesagt: 'Ein kleiner Mann ohne Schnurrbart, welcher oft in das Haus kommt, hat das Haus verhext.' Auch in sonstigen Fällen habe F. die Heilkunde ausgeübt; er beschäftige sich auch mit Hypnotisieren.

Es wurden nunmehr Ermittlungen angestellt, insbesondere eine Reihe von Zeugen vernommen.

Der Ackerer Lucian D. bestätigte den Inhalt der Anzeige und erklärte, daß es ihm, seitdem er von der Behauptung F.s gehört habe, erklärlich sei, weshalb verschiedene Einwohner ihn in letzter Zeit gemieden hätten. — Der Ackerer Hippolyt M., 65 Jahre alt, erklärte folgendes: 'Ich habe krankes Vieh im Sommer d. J. gehabt und habe vier Tierärzte hintereinander zugezogen. Die Tierärzte brachten aber keine Hilfe. Als ich dann von F. hörte, daß er in der Besorgung des Viehes sehr geschickt sei, ließ ich ihn kommen. F. behandelte die zwei kranken Tiere zwar nicht, aber erklärte, daß in zwei Tagen die Tiere nicht mehr krank seien. Und in Wirklichkeit ist mein krankes Vieh von einem Tag zum andern gesund geworden. Von Verhexen kann keine Rede sein. F. hat auch niemand der Hexerei bezichtigt. F. hat mir nichts verlangt; ich habe denselben aber trotzdem entlohnt.' — Der Ackerer Josef D., 34 Jahre alt, gab folgendes zu Protokoll: 'Ich hatte ein krankes Pferd und ließ vor vier Wochen den F. kommen. Kurz vorher hatte ich den Tierarzt auch bestellt, welcher das Pferd als herzkrank bezeichnete und dasselbe als unrettbar verloren gab. Der Tierarzt erklärte jedoch, er wolle versuchen, das Tier zu retten. Ich habe dem Tier die vom Tierarzt verschriebene Arznei eingegeben. Einige Tage darauf kam F. wieder und betete Gebete über das Tier her und erklärte mir, daß das Pferd besser gehe. Das Pferd ging auch wirklich besser. F. hat mir nichts verlangt; ich habe denselben nach Gutdünken entlohnt. Von dem Inhalt der Anzeige weiß ich nichts. M. hat mir auch nie

etwas vom Hexen erzählt.' — Die Witwe Marie H., 45 Jahre alt, bekundete folgendes: 'Ich hatte im September d. J. eine Kuh, die plötzlich nicht mehr viel Milch gab und zitterte. Ich ließ den F. kommen, derselbe betete einige Gebete und sagte zu mir, ich soll die Kuh jetzt auf den Brunnen lassen, die Kuh sei jetzt besser. Die Kuh gab sofort Milch und ward gesund. Ich habe den F. gefragt, ob man der Kuh etwas gemacht hätte. Darauf bejahte dieses F. und sagte, es sei eine Person, die oben im Dorfe wohne und die er aber nicht kenne. Ich habe dem F. ein Trinkgeld gegeben. F. hat mir nichts verlangt.' — Die Ehefrau Clotilde Ch. gab an, die Frauen der Familie M. hätten ihr gegenüber nicht in Abrede gestellt, daß F. tatsächlich die erwähnte Äußerung über Hexerei getan habe. Mit ihrem Schwiegersohn Lucian D. sei die Familie M. bis zu dem fraglichen Zeitpunkt sehr befreundet gewesen. Seitdem habe sie ihn geschnitten, ohne daß D. gewußt habe, weshalb.

Es wurde gegen F. Anklage erhoben wegen Betruges und entsprechend auch das Hauptverfahren eröffnet. Die Hauptverhandlung fand statt am 10. Februar 1909 vor dem Schöffengericht zu Lörchingen (D. 3/09) und endete mit der Verurteilung des Angeklagten zu einer Geldstrafe von 100 Mark, eventuell zu 7 Tagen Gefängnis.

Der Angeklagte legte Berufung ein, ohne diese jedoch näher zu begründen. Durch Urteil vom 18. März 1909 verwarf die Strafkammer zu Zabern die Berufung des Angeklagten. In diesem Urteil ist unter anderem folgendes ausgeführt:

Die Heilmethode des Angeklagten beruht nach seiner eigenen Darlegung auf seinem Glauben an Gott, den die kranken Personen oder die Eigentümer des kranken Viehes mit ihm teilen müssen. Er verrichtete hierbei auch Gebete, wozu er ein Buch benutzte, welches ihm, wie er angibt, bei Beginn seiner Heilpraxis aus Amerika zugesandt worden ist. Das Titelblatt ist aus dem von ihm in der heutigen Hauptverhandlung vorgelegten Buche, das in französischer Sprache verfaßt ist, herausgerissen, und es ergibt sich aus verschiedenen, in dem Buche enthaltenen Vermerken, daß es nicht in Amerika, sondern in einem Pariser Verlag erschienen ist. Es behandelt in verschiedenen Abschnitten den Hypnotismus, den Magnetismus, Graphologie, Astrologie, Chiromantik und enthält außerdem Sammlungen von kabalistischen Formeln und von Gebeten, deren Anwendung in dem Buche zur Heilung von Mensch und Vieh, zur Abwendung von Seuchen, Gefahren usw. empfohlen wird. Abgesehen von seiner eigenen Gebetsverrichtung veranlaßt der Angeklagte dann auch die beteiligten Personen zu beten, und erweckt

durch sein ganzes Gebaren den Anschein, als ob er in dem festen Glauben an die göttliche Hilfe in Fällen der Not und im Vertrauen auf die Wirkung der Gebetsverrichtungen Gott anrufe und um seinen Beistand flehe. In Wahrheit liegt in seinem Gebet aber nur eine Benutzung und klug bezeichnete Verwertung der Gebetsformeln, die er aus dem geschilderten Buche entnimmt, und bei deren Anwendung sein Gottesglauben und religiöses Empfinden lediglich aus Heuchelei und Berechnung auf die Leichtgläubigkeit des Publikums vorgespiegelt wird. Zur letzteren Annahme berechtigen die Erziehung und das Vorleben des Angeklagten, insbesondere aber der daraus hervorgehobene Umstand, daß, nachdem er in vollständigen Vermögensverfall geraten war und von dem Weiterbetrieb seines Schreinerhandwerks in Schweixingen einen genügenden Erwerb nicht mehr erwartete, er nun plötzlich zur Gebetsheilkunst seine Zuflucht nahm, von deren Ausübung er bei der vielfach, namentlich unter der ländlichen Bevölkerung verbreiteten Leichtgläubigkeit bequemen und reichlichen Gelderwerb erhoffte. Dabei machte er sich in der Ausübung seiner Gebetsheilkunst das erwähnte Lehrbuch zunutze, indem er, um es wertvoller und mystischer erscheinen zu lassen, vorspiegelte, es sei ihm aus Amerika zugesandt worden, während es ja, was infolge des Fehlens des Titelblattes nicht so leicht zutage tritt, tatsächlich in Paris verlegt und offenbar von dort auch bezogen ist.

Was die rechtliche Seite der Sache angeht, so ist es mir zweifellos, daß die Strafkammer und das Schöffengericht die Sachlage richtig beurteilt haben, wenn sie den Angeklagten wegen Betrug verurteilten. Hier interessiert aber vor allem der Prozeß in volkskundlicher Beziehung. Da ist einmal erwähnenswert, daß wir konstatieren können, in wie frappierender Weise der Zufall den abergläubischen Anschauungen nicht selten recht zu geben scheint. Man kann es ja den Zeugen kaum übelnehmen, wenn sie in solchen Fällen tatsächlich zu der Überzeugung gelangen, es gehe nicht mit natürlichen Dingen zu, wenn das Vieh, gegen dessen Krankheit bisher nichts geholfen hatte, mit einem Schlage fast unmittelbar nach der Behandlung durch den Angeklagten wieder gesund wird, daß sie aus dieser zeitlichen Aufeinanderfolge auf einen ursächlichen Zusammenhang schließen.

Ein zweites Moment, welches hervorgehoben werden muß, ist die Bestärkung des Hexenglaubens durch Kurpfuscher vom

Schlage des Angeklagten. In geradezu leichtfertiger Weise hat der Angeklagte nach den Angaben der Zeugen ihren Verdacht, daß es nicht mit natürlichen Dingen zugehe, bestätigt, indem er durch vage Andeutungen, die mitunter auch mehr detaillierte, konkrete Formen annahmen, den Verdacht auf bestimmte Personen als Hexen oder Zauberer gelenkt hat. Auch hier sehen wir wiederum das tückische Spiel des Zufalls, indem der Zeuge Lucian D., der einzige, der damals ein verbundenes Bein hatte, tatsächlich auch um 10 Uhr vormittags des nächsten Tages an dem Hause des M. vorbeifuhr und nun für den Hexenmeister gehalten wurde, da die Angaben des Angeklagten auf ihn zutrafen. Wie sehr die Zeugen davon überzeugt gewesen sind, daß das, was der Angeklagte sagte, zutreffe, ergibt sich daraus, daß die Familie M., die früher mit Lucian D. freundschaftlich verkehrte, ihn also zweifellos nicht im Verdacht hatte, daß er ihr böse gesinnt sei, ihn seitdem mied, weil sie ihn nunmehr für einen bösen Zauberer hielt.

Eine gewisse Rolle spielen in dem Prozeß auch moderne Zauberbücher, wie sie in Hunderttausenden von Exemplaren in Deutschland, Frankreich und wohl auch in anderen Kulturländern von gewissenlosen, auf den Aberglauben spekulierenden Verlagsbuchhändlern auf den Markt geworfen werden. Ob das Zauberbuch des Angeklagten aus Amerika stammte oder, wie das Gericht angenommen hat, aus Frankreich, ist im Grunde gleichgültig; nur kommt es insofern in Betracht, als aus der Behauptung des Angeklagten, er habe das Buch aus Amerika bezogen, wenn sie falsch ist, sich ein neues Indiz für seinen bösen Willen ergeben würde, da er dadurch wahrheitswidrig, um sich einen größeren Nimbus zu geben, vorgespiegelt haben würde, er habe das Buch aus dem Lande der unbegrenzten Möglichkeiten bezogen, um dadurch der naiven Landbevölkerung mehr zu imponieren und das Buch als etwas Wertvolleres hinzustellen.

Interessant ist, daß sich aus den Zeugenaussagen auch ergibt, daß der Angeklagte anscheinend auch Zauberbücher gegen

verhältnismäßig hohes Entgelt abgab. Welcher Art diese Zauberbücher waren, läßt sich zwar nicht mit Sicherheit feststellen, doch läßt sich aus den Angaben der Zeugen immerhin so viel entnehmen, daß es sich anscheinend nicht um einfache Zusammenstellungen von Sympathiemitteln gehandelt hat, sondern um Zauberbücher, welche auch Anweisungen für Bosheitszauberei usw. enthielten. Daß durch derartige Zauberbücher gleichfalls der gefährliche Hexenglaube immer wieder von neuem gestützt wird, braucht nicht erst hervorgehoben zu werden.

Schließlich mag noch erwähnt werden, daß der Angeklagte in geschickter Weise seine Fähigkeiten zum Hypnotisieren dazu benutzt hat, um sich bei der Landbevölkerung einen gewissen Nimbus zu verschaffen, einen Nimbus, der ihm dann für seine Betrügereien vortrefflich zustatten kam.

II Eine Leichenschändung aus Vampyrglauben

Der Glaube an Vampyre, d. h. der Glaube, daß gewisse Menschen auch nach ihrem Tode noch imstande sind, einen gewissen unheilvollen Einfluß auf die Lebenden, insbesondere ihre Verwandten, auszuüben, ist weit verbreitet. Wenn in einer Familie kurz hintereinander mehrere Personen sterben, namentlich wenn die Todesursache den Angehörigen nicht völlig klar ist, ist man vielfach geneigt, in dem zuerst Verstorbenen den Urheber des schnellen Sterbens seiner Angehörigen zu erblicken. Man meint dann, daß der zuerst Verstorbene, der Vampyr, seine Verwandten nach sich gezogen habe.

Durch zahlreiche Mittel sucht man schon von vornherein sich davor zu schützen, daß ein Toter zum Vampyr werde. Hat man diese Vorsichtsmaßregeln aber vergessen oder haben sie nichts genützt, so hilft nach allgemeinem Glauben nur die Unschädlichmachung des Vampyrs durch einen Gewaltakt. Insbesondere greift man zu dem Mittel, daß man das Grab des Vampyrs öffnet, dem Leichnam den Kopf abhackt und ihm den Kopf zwischen die Beine legt.

Eine ganze Reihe von Fällen ist bekannt, in welchen derartige Handlungen des Vampyrglaubens zu strafgerichtlichen Verfolgungen Anlaß gegeben haben. Namentlich aus Österreich, Rußland und den südslawischen Ländern, wo sich auch schon der Kassationsgerichtshof mit einer derartigen Leichenschändung zu befassen gehabt hat, aber auch aus Deutschland.

Immerhin ist mir aus Deutschland aus den letzten zwanzig Jahren kein aktenmäßig dargestellter Fall einer derartigen Leichenschändung aus Vampyrglauben bekannt. Daß man aus der Tatsache, daß eine bestimmte Art des kriminellen Aberglaubens jahrelang, vielleicht sogar jahrzehntelang zu einem gerichtlichen Verfahren nicht Anlaß gibt, nicht berechtigt ist, den Schluß zu ziehen, daß der betreffende kriminelle Aberglaube nicht mehr lebensfähig sei und daß man deshalb auch nicht mit seiner Wiederkehr zu rechnen braucht, können wir auch hier konstatieren; denn im Jahre 1913 hat wieder ein Fall von Vampyrglauben zu einem Strafverfahren Anlaß gegeben.

Ende Juni 1913 wurde gegen die Arbeiter D. aus Polchau, F. aus Polchau, Bernhard und Anton M. aus Putzig Anzeige wegen Leichenschändung erstattet. Die Beschuldigten wurden durch das Amtsgericht Putzig verantwortlich vernommen. Die hier gemachte Aussage des Beschuldigten D. mag als besonders bemerkenswert wörtlich wiedergegeben werden:

Vor ungefähr $2^1/_2$ Jahren starb meine Mutter Eva D. und wurde auf dem katholischen Kirchhof in Putzig in dem Grab Nr. 1002 beigesetzt. Nach dem Tode der Mutter ereigneten sich in meiner Familie hintereinander sieben Todesfälle. Was der Arzt als Todesursache der Letztverstorbenen festgestellt hat, weiß ich nicht. Ich hörte nur von allen Seiten, daß die tote Mutter im Grabe keine Ruhe habe und deshalb noch andere Mitglieder der Familie mit ins Grab ziehe. Mir wurde von verschiedenen Leuten, so von dem Hofmeister B. in Friedrichsau und anderen Leuten, besonders evangelischen Glaubens, gesagt, um den Todesfällen in der Familie zu steuern, müsse man der Toten Ruhe verschaffen. Das könne nur in der Art geschehen, daß man der Toten den Kopf abhacke und ihr den Kopf vor die Füße lege. Ich habe anfangs nicht daran geglaubt, daß eine Tote noch solche Kräfte besitzen und man ihr diese durch eine derartige Verstümmelung entziehen könne.

Da aber die Todesfälle in der Familie nicht aufhörten, wollte ich auf Zureden der anderen Leute auch dieses Mittel probieren. Ich selber glaubte nicht, daß das Abhacken des Kopfes einen Erfolg haben werde. Da ich aber inzwischen mich auch schon ganz matt fühlte und glaubte, daß die Reihe nun an mich gekommen sei, nachdem alle meine Brüder schon vor mir weggestorben sind, meinte ich, es könne nichts schaden, wenn ich versuche, ob das mir von allen Seiten angeratene Mittel Erfolg haben werde. Die etwa daraus entstehenden Folgen waren mir gleichgültig. Ich fuhr also am 23. Juni zusammen mit meinem Schwager Johann F. mit dem Abendzuge nach Putzig, um die Tat zu vollbringen. Vorher hatte schon mein Vater mit einem der Arbeiter M. aus Putzig über die Sache gesprochen und ihn mit den nötigen Werkzeugen, wie Schaufeln, Stränge und Licht, auf den Kirchhof bestellt. Der andere M. kam nachher auch hinzu. Ich selber kannte die M.s vordem nicht. Soviel ich weiß, haben die M.s für ihre Hilfe kein Entgelt bekommen. — Die Tat selbst geschah folgendermaßen: Nachdem wir uns alle auf dem Kirchhof zusammengefunden hatten, begannen die beiden M.s den Sarg auszugraben. Als der Sarg freigelegt war, sprengten sie mit dem Spaten den Sargdeckel weg. Darauf hieb der alte M. der Leiche den Kopf mit dem Spaten ab und legte ihn der Toten zu Füßen. Nachdem das geschehen war, wurde der Deckel wieder auf dem Sarge befestigt und wir alle zusammen scharrten den Sarg wieder ein. Vom Kirchhof aus gingen wir zu Fuß nach Polchau zurück. — Obwohl ich vorher nicht an einen Erfolg der Tat glaubte, bin ich jetzt davon überzeugt, daß ich durch das Abhacken des Kopfes der Toten mein Leben gerettet habe. Gleich am nächsten Tage fühlte ich langsam die Schwäche aus meinen Gliedern weichen, und jetzt fühle ich mich als ganz anderer Mensch, wie ich vorher gewesen war.

Durch Urteil der I. Strafkammer des Landgerichts Danzig vom 30. September 1913 (8. J. 960/13) wurden die Angeklagten wegen gemeinschaftlicher Leichenschändung verurteilt, und zwar Bernhard M. zu 6 Wochen Gefängnis, die Übrigen zu 1 Monat Gefängnis.

Zu Bemerkungen rechtlicher Art bietet das Urteil kaum Anlaß; insbesondere ist gegen die Strafzumessung nichts einzuwenden. Es ist zu billigen, daß hier der Aberglaube als strafmildernd in Rücksicht gezogen ist. Etwas anderes wäre es natürlich, wenn es sich um eine Leichenschändung etwa zu dem Zweck gehandelt hätte, sich einen Talisman zu verschaffen, beispielsweise einen Diebsfinger.

Volkskundlich sehr interessant ist der Fall dadurch, daß bei ihm wieder die verhängnisvolle, den Aberglauben bestärkende Macht des Zufalls konstatiert werden kann. In zwei und einem halben Jahre starben sieben Angehörige der Familie D., und zwar, wenn man einer Angabe in der polizeilichen Angabe, die sich namentlich auf Mitteilung des behandelnden Arztes stützt, glauben will, an Lungenschwindsucht. D.s selbst wollen sich über die Todesursache nicht klar gewesen sein. Man kann es unter diesen Umständen ihnen kaum übelnehmen, wenn sie auf den Gedanken kamen, daß dies nicht mit rechten Dingen zugehen könne. Ob sie tatsächlich erst durch die Bemerkungen ihrer Nachbarn auf den Gedanken gekommen sind, die zuerst verstorbene Mutter D.s könne zu einem Vampyr geworden sein, oder ob sie nicht vielmehr durch die Mitteilungen ihrer Nachbarn in ihrem Aberglauben lediglich bestärkt worden sind, muß dahingestellt bleiben. Wahrscheinlich ist es aber nicht, daß der Vampyrglaube erst durch Mitteilungen der Nachbarn bei ihnen geweckt wurde. Jedenfalls steht so viel fest, daß sie zur Zeit der Tat im Vampyrglauben befangen gewesen sind. Auch bei dem weiteren Verlauf des Falles kann die erwähnte Rolle des Zufalls von neuem konstatiert werden. D. fühlte sich seiner Angabe nach vor der Vornahme der Leichenschändung auch schon recht schwach und krank und fürchtete, daß nunmehr an ihn die Reihe gekommen sei, von dem Vampyr nachgezogen zu werden. Schon am Tage nach der Leichenschändung will er eine bedeutende Besserung in seinem Befinden gespürt haben, und zur Zeit seiner verantwortlichen Vernehmung sich wieder vollkommen wohl und gesund gefühlt haben. Ob D. vor der Vornahme der Leichenschändung tatsächlich krank war, oder ob nur die Furcht, daß auch ihn das Geschick seiner Geschwister ereilen werde, die Besorgnis, daß auch ihn der Vampyr nachziehen werde, ungünstig auf sein subjektives Befinden eingewirkt hat, mag dahingestellt bleiben. Jedenfalls liegt es durchaus im Bereiche der Möglichkeit und

ist sogar sehr wahrscheinlich, daß die Vornahme der Leichenschändung und der Glaube, daß nunmehr die Gefahrenquelle endgültig beseitigt sei, in günstiger Weise auf sein subjektives Befinden eingewirkt hat und daß er nunmehr wieder gesund geworden ist, oder daß doch sein subjektives Befinden gebessert ist, auch wenn objektiv vielleicht sein Gesundheitszustand der gleiche ist wie vorher.

III Diebstahl eines Prozeßtalismans

Ende September 1905 erstattete die verwitwete Arbeiterfrau W. in Johannesburg in Ostpreußen bei der Polizei Anzeige gegen eine Frau M. wegen Diebstahls. Bei ihrer polizeilichen Vernehmung gab sie folgendes an:

Im Juni des Jahres sei ihr Ehemann gestorben. Der Lappen, mit welchem seine Leiche abgewaschen worden sei, sei versehentlich einige Tage in einer Schüssel liegen geblieben. Als sie dies bemerkt habe, habe sie sich gesagt, das dürfe doch nicht sein, sie müßte den Lappen sofort vergraben. Während sie dies gesprochen habe, sei die Frau M. aus ihrer gerade gegenüberliegenden Oberstube heraus in den Flur getreten und habe gefragt, was sie da habe. Auf ihre Entgegnung, sie habe vergessen, den Lappen, mit welchem sie die Leiche ihres Mannes habe abwaschen lassen, zu vergraben, habe Frau M. gesagt, sie solle ihn man liegen lassen. Sie sei dann wieder in die Stube getreten und habe noch gedacht, daß es doch nicht 'schicklich sei', daß der Lappen nicht vergraben sei. Sie sei deshalb 'nach einem kleinen Weilchen' wieder in den Flur getreten, um den Lappen zu nehmen und ihn zu vergraben, habe ihn aber nicht mehr gefunden. Sie nehme an, daß nur Frau M. den Lappen genommen habe. Man rede von ihr, daß sie allerhand Unfug damit treibe. Sie wickle solche Lappen angeklagten Personen, die sich vor Gericht verantworten müßten, um den Leib, wodurch der Gerichtshof in Verwirrung gerate und der betreffende Angeklagte entweder freigesprochen oder doch nur ganz milde bestraft werden solle. Die Ortsarme S. würde über die ganze Sache Auskunft geben können. Sie beantrage, daß Frau M. dazu angehalten werde, ihr den Lappen zurückzugeben.

Die Zeugin S. bekundete bei ihrer am 16. Oktober 1905 erfolgten polizeilichen Vernehmung unter anderm folgendes:

Vor mehreren Jahren habe sich der Schuldiener L. aus Johannesburg bei dem dortigen Schöffengericht wegen Hehlerei zu verantworten

gehabt. Sie habe mit L. in einer Stube gewohnt, während Frau M. auf der anderen Seite in demselben Hause des Abdeckers W. gewohnt habe. L. habe große Angst vor dem Termin gehabt, habe insbesondere gefürchtet, er könne gleich im Gerichtssaale verhaftet werden, um die Strafe zu verbüßen. Frau M. habe ihm aus Mitleid einen Leinwandlappen, mit dem eine Leiche abgewaschen worden sei, auf den Rücken unter das Hemd gelegt, damit infolge dieses Zaubers die Gerichtsherren während der Verhandlung verwirrt würden und L. freigesprochen, oder im schlimmsten Falle nur eine ganz kleine Strafe für die Hehlerei erhalten solle. Außerdem habe Frau M. zur Bekräftigung noch den Besen mit dem unteren Ende nach oben während des Tages, an welchem die Verhandlung stattgefunden habe, an der Stubentür hingestellt und auch die Eßlöffel in das Regal des L. verkehrt hineingesteckt. Dies alles habe zum Freispruch des L. beitragen sollen. L. sei an diesem Tage auch tatsächlich freigesprochen worden, trotzdem er der Hehler eines Sackes Mehl gewesen sei, welchen er von dem damaligen Faktor des früher in Johannesburg wohnhaften Kaufmanns Sch., dessen Namen sie nicht mehr genau kenne, erhalten habe. Sie habe die ganze Angelegenheit auf folgende Weise von der Ehefrau des L. erfahren: Während die Frau M. in der L.schen Wohnung, welche die Zeugin teilte, gewesen sei, sei sie zufällig auf den Hof gegangen. Als sie nach der Stube zurückgekommen sei, habe sie bemerkt, daß der Besen verkehrt vor der Stubentür stehe und die Eßlöffel sich verkehrt im Regal befänden. Dies sei ihr aufgefallen, und sie habe nun die Frau L. gefragt, welche ihr den geschilderten Vorgang daraufhin erzählt habe.

Es wurde nunmehr Anklage gegen Frau M. wegen Diebstahls erhoben. Die Hauptverhandlung vor dem Schöffengericht Johannesburg fand am 4. Januar 1906 statt.

Die Angeklagte erklärte sich für nicht schuldig. Sie wisse gar nichts und habe den Lappen überhaupt nicht gesehen.

Die Zeugin W. gab im wesentlichen das an, was sie bei ihrer polizeilichen Vernehmung bekundet hatte. Hervorzuheben ist nur, daß sie jetzt erklärte, sie habe nach ihrem Gespräch mit der Frau M. den Lappen eine Stunde draußen stehen lassen, bevor sie ihn wieder habe nehmen wollen und bevor sie ihn vermißt habe, und daß sie erklärte, die Angeklagte könne hexen und brauche dazu solche Lappen. Auch die Zeugin S. gab an, es würde allgemein gesprochen, die Angeklagte könne hexen. Im übrigen wiederholte sie ihre früher gemachten Angaben.

Durch Urteil vom 4. Januar 1905 (D. 258/05) wurde die Angeklagte wegen Diebstahls zu 5 Tagen Gefängnis verurteilt.

Auf die Berufung der Angeklagten hob die 2. Strafkammer

des Landgerichts in Lyck am 13. Februar 1906 das erwähnte Urteil auf und sprach die Angeklagte frei.

Die Bekundungen der Zeugen waren dieselben geblieben, und auch die tatsächlichen Feststellungen, soweit sie unmittelbar auf den Aussagen der Zeugen beruhten, deckten sich mit denen des Schöffengerichts. Doch aber kam die Strafkammer zu einer anderen rechtlichen und anscheinend auch tatsächlichen Würdigung. Die Strafkammer führte in dieser Beziehung unter anderem folgendes aus:

Es müsse zweifelhaft sein, ob die Angeklagte überhaupt diejenige gewesen sei, welche den Lappen an sich genommen habe. Die Zeugin W. habe die Schüssel mit dem Lappen etwa eine Stunde lang in dem Hausflur stehen lassen, zu welchem jedermann freien Zutritt gehabt habe. Es sei daher nicht ausgeschlossen, daß in dieser Zeit irgendeine andere Person durch den Hausflur gegangen sei und den Lappen an sich genommen habe, um so weniger, als, wie der Verteidiger mit Recht hervorgehoben habe, derartigen Lappen in ganz Masuren eine gewisse Zauberkraft zugeschrieben werde und somit auch noch andere Personen an der Wegnahme des Lappens ein Interesse gehabt hätten.

Aber ich glaube, daß diese Annahme der Strafkammer unwahrscheinlich ist, und zwar aus folgendem Grunde: wenn es richtig ist, daß ganz allgemein in Masuren von der abergläubischen Bevölkerung eine Zauberkraft beigemessen wird[1], so daß an und für sich auch andere Personen ein gewisses Interesse daran haben konnten, sich ihn anzueignen, so darf man doch nicht vergessen, daß einzig und allein die Frau M. wußte, daß der Lappen, welcher in der Schüssel im Hausflur lag, ein derartiger Leichenlappen war; wer etwa in der Stunde, während welcher der Lappen unbeaufsichtigt im Hausflur gelegen haben soll, in den Hausflur hineingetreten sein mag, konnte dem Lappen doch unmöglich ansehen, daß es sich hier um einen derartigen Leichenlappen handelte, und nicht um einen ganz gewöhnlichen Fetzen Tuch. Hiermit fällt aber ohne weiteres die Annahme, daß auch eine dritte Person ein Motiv

[1] Vgl. Frischbier *Hexenspruch und Zauberbann.* Ein Beitrag zur Geschichte des Aberglaubens in der Provinz Preußen, Berlin 1870 S. 6.

gehabt haben könne, sich den Lappen anzueignen, fort. Dazu kommt noch, daß gerade die Frau M. die Frau W. veranlaßt hat, den Lappen doch liegen zu lassen, daß sie also von Anfang an ein Interesse an dem Lappen bekundet hat und daß sie nach Bekundung der Frau S. auch früher schon zu Zauberhandlungen sich derartiger Lappen bedient hat und nach den Bekundungen beider Zeuginnen auch zur Zeit der Hauptverhandlung allgemein noch in dem Rufe stand, sich mit Hexenkünsten abzugeben.

Ferner hat die Strafkammer die Freisprechung der Angeklagten damit zu begründen versucht, daß sie annahm, der Lappen habe für die Bestohlene keinen Wert gehabt, eine Ansicht, welche die Angeklagte wohl geteilt haben könne. Aber nach der ganzen Sachlage ist anzunehmen, daß der Leichenlappen nicht nur für die Angeklagte, sondern auch für die Frau W. keineswegs objektiv wertlos war, und daß auch die Angeklagte keineswegs in dem Glauben gewesen ist, der Lappen habe für die Frau W. keinen Wert.

Was zunächst die Tatsache anbetrifft, daß der Lappen für die Angeklagte einen gewissen Wert hatte, so ergibt sich das schon daraus, daß sie ihm ja eine gewisse Zauberkraft zutraute und ihn bei ihren Zauberhandlungen verwenden wollte. Auch allein die Tatsache der Aneignung zeigt schon zur Genüge, daß die Angeklagte dem Lappen einen Wert beimaß.

Aber auch für die Frau W. hatte der Lappen einen Wert, den man allerdings nur dann erkennen kann, wenn man mit dem Volksglauben vertraut ist. Ein gewisses Anzeichen dafür ist allerdings auch hier schon die Tatsache, daß Frau W. wegen der Aneignung des Lappens durch die Angeklagte Anzeige erstattete. Ganz charakteristisch ist auch, daß sie bei ihrer polizeilichen Vernehmung nach der Fassung des Protokolls offenbar weniger Wert auf die Bestrafung der Frau M. legte, als vielmehr nur anstrebte, wieder in den Besitz des Lappens zu kommen. Welcher Art der Wert war, welchen

der Lappen nach Meinung der Frau W. hatte, wird man erkennen, wenn man erfährt, daß nach einem in Ostpreußen, aber auch in Mecklenburg, Brandenburg, Thüringen, im Erzgebirge, in Hessen, im Vogtlande und in Schlesien bekannten Volksglauben das Tuch, mit welchem eine Leiche abgewaschen wurde, ebenso auch der Kamm, mit dem sie gekämmt ist, das Rasiermesser, mit dem sie rasiert ist usw., ihr in den Sarg gelegt werden muß, weil sonst der Tote die Zurückgebliebenen beunruhigt.[1] Offenbar hatte die Frau W. auch Sorge, daß ihr Ehemann sie der Unterlassungssünde halber beunruhigen könne. Darauf deutet hin, daß sie selbst ihre Absicht, den Lappen zu vergraben, damit motivierte, daß es doch nicht schicklich sei, daß sie das bisher verabsäumt habe.

[1] Wuttke *Der deutsche Volksaberglaube der Gegenwart*, 3. Bearbeitung, Berlin 1900 S. 462.

Totengeister und Ahnenkultus in Indonesien[1]

Von **H. Berkusky** in Leipzig

I

Wenn ein Mensch gestorben ist, der bei allen, mit denen er in Berührung gekommen, starke Gefühle zu erwecken imstande war, sei es Zuneigung, Haß oder Furcht, sei es Bewunderung oder Verachtung, oder wenn der Tod seinem Opfer in besonders schreckensvoller Gestalt genaht ist, so sind das Ereignisse, die auf die Überlebenden einen tiefen und nachhaltigen Eindruck hervorrufen. Unter dem Banne dieses Eindruckes und in der durch ihn erzeugten starken seelischen Erregung ist die Phantasie des primitiven Menschen geneigt, alle irgendwie auffallenden Erscheinungen und Vorgänge, jede Krankheit und jedes Mißgeschick, in innere Verbindung mit dem eben Erlebten zu setzen und in ihnen Nachwirkungen und Folgen des Todesfalles zu sehen.

Zeigt sich unvermutet an der Stelle, an welcher der Verstorbene von seinem Schicksal ereilt oder wo er bestattet wurde, ein Tier, oder lassen sich deutliche Spuren seiner Anwesenheit nachweisen, oder läßt sich in der Stille der Nacht, wo der Mensch für alle Eindrücke doppelt empfänglich ist, die Stimme eines Tieres neben dem Hause vernehmen, so drängt sich dem primitiven Menschen unwillkürlich der Gedanke auf, daß zwischen diesem Tiere und dem Toten ein geheimnisvoller Zusammenhang besteht. Auf diese Weise ist aller Wahrscheinlichkeit nach die Vorstellung entstanden, daß die Geister der Toten in Tieren weiterleben.

[1] Im folgenden bedeutet: *Bijdragen* = *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde van Nederlandsch-Indië.*

Tijdschrift = *Tijdschrift voor Indische Taal-, Land- en Volkenkunde.*

In vielen Fällen freilich genügt dieses rein zeitliche Zusammentreffen noch nicht, um die Vermutung eines solchen Zusammenhanges entstehen zu lassen, vielmehr muß der Eindruck, den das Erscheinen oder die Stimme des Tieres hervorruft, sich in die durch den Todesfall erzeugte seelische Stimmung einfügen. Wenn ein schlechter und gefährlicher Mensch oder ein mächtiger und angesehener Mann gestorben ist, wenn jemand von einer bösartigen Krankheit dahingerafft oder durch einen Unglücksfall, Mord oder Selbstmord jäh aus dem Leben geschieden ist, so bleibt unter dem Eindruck dieses Erlebnisses ein harmloses oder häufig gesehenes Tier ohne sonderliche Beachtung, selbst wenn sein Verhalten auffallend ist. Anders aber, wenn sich unvermutet ein gefährliches Tier zeigt, oder wenn sich in der Dunkelheit die unheimliche Stimme eines Nachtvogels oder eines Raubtieres vernehmen läßt, dann ist die erregte Phantasie geneigt, in diesem Tier eine Erscheinung des Toten zu sehen. Und dies hat wohl zu der Annahme, wie sie in Indonesien besteht, geführt, daß die Geister solcher Menschen, die sich durch ihre Persönlichkeit oder durch ihren Charakter von der großen Masse unterschieden oder die auf besonders schreckenerregende Weise ihren Tod gefunden haben, in gefährliche oder unheimliche Tiere übergehen. Daß in Raubtieren, vor allem in Tigern und Krokodilen, die Geister Toter wohnen können, wird schon dadurch in hohem Grade wahrscheinlich gemacht, daß ihnen oft genug Menschenleben zum Opfer fallen. Und wenn schließlich auch andere Menschen, deren Persönlichkeit oder deren Tod keinen nachhaltigen Eindruck hervorrief, in Tiere übergehen, so handelt es sich hier wohl lediglich um einen Analogieschluß.

Wie diese Tiere, in denen der Geist eines Toten wohnt, sich den Menschen gegenüber verhalten, das richtet sich naturgemäß ganz nach dem Charakter und der Persönlichkeit des Verstorbenen und nach der Art und Weise, in der er seinen Tod fand. Zu fürchten sind sie alle, denn der Tod und die Geister der

Toten haben für den Menschen stets etwas Furchterregendes, Dauer und Stärke dieses Gefühls aber ist verschieden. Es ist um so stärker und nachhaltiger, je böser der Verstorbene und je grauenvoller sein Ende war; das Tier, in dem sein Geist weiterlebt, ist menschenfeindlich, es wird daher ängstlich gemieden und durch Beschwörungen und Abwehropfer von den Menschen ferngehalten. Die Tiere aber, in denen die Geister der anderen Toten wohnen, sind entweder dem Charakter des Verstorbenen entsprechend harmlos oder doch, soweit es sich um gefährliche Raubtiere handelt, nicht schlechthin bösartig, sie greifen den Menschen nur an, wenn er es an der schuldigen Rücksicht fehlen läßt, ihnen nicht von Zeit zu Zeit einige Opfer darbietet oder sie verwundet oder tötet. Diese Tiere zu töten oder ihr Fleisch zu essen, ist in Indonesien verboten (*pantang* oder *pomali*); für manche Tiergattungen ist dieses Verbot dauernd und allgemein, da immer wieder Geister Verstorbener in ihnen Wohnsitz nehmen, andere sind nur für die Mitglieder bestimmter Familien verboten, für andere wieder gilt dieses Verbot nur so lange, wie das Bild des Toten, dessen Geist man in ihnen vermutet, in der Erinnerung fortlebt.

Es wurde schon oben angedeutet, daß die Geister hervorragender Persönlichkeiten in solche Tiere übergehen, die sich durch ihre Größe, ihre Kraft oder durch ihre Gewandtheit vor den übrigen auszeichnen. Diesen Tieren begegnet man daher mit der größten Scheu, und dieses Gefühl ist naturgemäß um so stärker, je mehr noch alle unter dem unmittelbaren Eindruck des Todesfalles und seiner Nachwirkungen stehen. Allmählich aber, wenn dieser Eindruck mehr und mehr verblaßt, und nur noch die Erinnerung an die Persönlichkeit und an das Wirken des Toten fortlebt, überwinden die Lebenden ihre Scheu und suchen vertrautere Beziehungen mit dem Verstorbenen herzustellen. Das Tier, in dem sein Geist wohnt und das dadurch zu einem Träger magischer Kräfte geworden ist, vermag den Menschen nicht nur zu schaden, wenn es vernachlässigt oder

gereizt wird, sondern ihnen auch im Kampfe gegen sichtbare und unsichtbare Feinde zu helfen. Daher sucht man seinen Zorn durch Beschwörungen zu paralysieren oder durch Opfergaben zu besänftigen und sich seiner Hilfe durch Gebete und Bittopfer zu versichern.

Die Vorstellung, daß die Geister Toter in Tiere übergehen können, ist auf allen größeren Inseln des Archipels verbreitet. Diese haben auch höhere Religionsformen, der Hinduismus und der Islam, denen die Mehrzahl der Indonesier schon seit langer Zeit angehört, nicht zu verdrängen vermocht. Nach javanischem Volksglauben[1] lebt der Geist eines Wucherers in einem bösartigen Raubtier fort, ein durch Zauberei reich Gewordener spukt nach seinem Tode als weißer Hund oder als weiße Katze umher. In kleine langhaarige Affen (*budèng's*) sollen die Geister der Weisen, der Santris, übergehen[2]; zeigt sich bald nach einem Begräbnis ein Wildschwein, so war der Tote ein schlechter Mensch, dessen Seele zur Strafe in diesem unreinen Tier wohnen muß, eine Auffassung, die zweifellos durch islamische Vorstellungen beeinflußt ist. Drei Tage nach dem Begräbnis eines bösen Menschen[3] steigt Rauch aus seinem Grabe empor, der sich zu einer Ziege oder zu einem kleinen Affen verdichtet, der Lebensmittel zu stehlen sucht, vor beherzten Menschen aber entflieht.

In einem Tiger[4] leben die Geister aller derer fort, die diesem Raubtier zum Opfer gefallen sind, ebenso die Geister besonders schlechter oder gefährlicher Menschen oder solcher, die sich schon zu ihren Lebzeiten in einen Tiger verwandeln konnten[5]; in

---

[1] P. J. Veth *Java geographisch, ethnologisch, historisch* Bd. I (Haarlem 1875) S. 332. — Die Begriffe „Geist" und „Seele" sind im folgenden gleichbedeutend.

[2] Boeka *De inlander*, De Indische Gids Bd. 25, II 1183.

[3] J. A. Wiselius *Jets over het geestendom en de geesten der Javanen*, Tijdschrift voor Nederl.-Indië, N. S. 1, II 29.

[4] W. F. Hoogeveen *Het district Djampang-Tengah,* Tijdschrift Bd. 7, 505.

[5] J. Knebel *De weertijger op Midden-Java*, Tijdschrift Bd. 41, 578.

manchen Gegenden, so in Bagelen in Mitteljava, erscheint dann dieser Tiger um Mitternacht oder gegen Morgen den Hinterbliebenen des Toten. Sieht man am siebenten Tage nach einem Begräbnis einen Tiger unbeweglich auf dem Grabe kauern, so ist die Seele des Toten in das Tier übergegangen. In der Nähe des Weilers Lebe Ali im Westen der Insel[1] liegt das Grab einer Prinzessin, deren Geist in einen Königstiger gefahren ist; von weither kommen Pilger zu diesem Grabe und opfern hier, um dadurch gegen den Überfall eines Tigers gesichert zu sein. Bei einigen alten Gräbern in der Nähe der Ortschaft Gumpol soll ein weißer Tiger hausen, in dem der Geist eines vor langer Zeit gestorbenen Prinzen wohnt, der die umliegenden Dörfer gegen fremde Tiger schützt. Auch hierher kommen Pilger von nah und fern, um dem Prinzen, dem *Kiahi bujut*, dem „Herrn Ururgroßvater“, Opfer darzubringen. Zahlreiche javanische Dörfer haben ihren Dorftiger, *matja Kampong*[2], in dem der Geist eines verstorbenen angesehenen Mannes lebt, der die Dorfbewohner gegen die Überfälle fremder Tiger schützt. Auch in Krokodilen[3] leben die Geister Toter weiter; häufig werfen die Frauen einige Zeit nach der Geburt eines Kindes die mit Blumen und Früchten geschmückte Plazenta als Opfer für sie in den Fluß. Zuweilen bedienen sich verstorbene Heilige eines Tieres, um ihren Willen kund zu tun; liegt am Eingang zu ihrem Grabe eine giftige Schlange, so ist dies ein Zeichen dafür, daß sich niemand dem Grabe nähern darf.[4]

In Atjeh auf der benachbarten Insel Sumatra[5] soll in der Nähe eines jeden Heiligengrabes ein Tiger hausen, der nur die

[1] F. C. Wilsen *Bijgeloovigheden der Soendanezen,* Tijdschrift Bd. 6, 80; Bd. 7, 59.

[2] E. Metzger *Mitteilungen über Glauben und Aberglauben bei Sundanesen und Javanen,* Globus Bd. 44, 314.

[3] P. J. Veth *Java . . .,* I, 333.

[4] J. Habbema *Bijgeloof in de Preanger regentschappen,* Bijdragen VI. Folge Bd. 8, 617.

[5] C. Snouck Hurgronje *De Atjehers* Bd. II (Batavia en Leiden 1893) S. 332.

Menschen anfällt, denen der Heilige zürnt; die meisten glauben noch, daß sein Geist in diesem Tiger wohnt, Aufgeklärtere freilich halten ihn nur für einen Diener des Heiligen. Die Batak[1] töten nur ungern einen Tiger, weil sie vermuten, daß in ihm die Seele eines Ahnen wohnen könnte; nur zuweilen muß ein Tiger abgeschossen werden, weil er Menschen angefallen oder Vieh geraubt hat. Der Kadaver des Tieres wird dann in feierlicher Prozession in das Dorf getragen, es werden ihm Opfer dargebracht, der Priester hält eine Ansprache an den Geist des „Herrn Großvaters“, bittet ihn um Entschuldigung und erklärt ihm, warum der Tiger getötet werden mußte. Im Padangschen Hochlande[2] gehen die Seelen angesehener Toter häufig in Tiger oder in Krokodile über; so soll die Regentenfamilie von Indrapura von einem großen Gesetzgeber abstammen, dessen Geist nach seinem Tode in einem Krokodil weiterlebte; vor einem erlegten Krokodil führen daher die Frauen ähnliche Tänze auf, wie nach dem Tode eines vornehmen Mannes. Wenn sich in Mittelsumatra[3] am dritten oder siebenten Tage nach dem Begräbnis am Kopfende des Grabes eine Vertiefung zeigt, so ist der Geist des Toten in einen Tiger übergegangen, in ein Schwein, wenn die Vertiefung in der Mitte und in eine Schlange, wenn sie am Fußende des Grabes liegt. Die Marga (=Geschlecht) Parinduri in Mandaïling[4] soll von einem Tiger abstammen, daher sollen die Tiere dieser Gattung niemals einen Angehörigen dieser Marga anfallen; wenn ein Tiger getötet ist, stecken die Frauen ihm Betel ins Maul, um ihn zu versöhnen und ihm ihre Hochachtung zu bezeigen. Selbstmörder, im Wochenbett gestorbene Frauen

---

[1] W. D. Helderman *De tijger in het bijgeloof der Bataks,* Tijdschrift Bd. 34, 170ff.

[2] J.L. van der Toorn *Het animisme bij de Minangkabauer der Padangsche bovenlanden,* Bijdragen Jahrgang 1890 S. 73.

[3] A. L. van Hasselt *Volkenbeschrijving van Midden Sumatra* (Leiden 1882) S. 71.

[4] H. Ris *De onderafdeeling Klein Mandaïling, Oeloe en Pahantan* . . ., Bijdragen VI. Folge Bd. 2, 484.

oder auf gewaltsame Weise ums Leben gekommene Menschen werden zu bösen Geistern und gehen in Eulen oder andere Nachttiere über.[1]

Wenn bei den Dajak auf der Insel Borneo[2] die Hinterbliebenen eines Toten bald nach der Beerdigung einen Hirsch in der Nähe des Grabes weiden sehen, so ist dies für sie ein Zeichen, daß die Seele des Verstorbenen in dieses Tier übergegangen ist, sie vermeiden es daher in Zukunft, einen Hirsch zu töten oder sein Fleisch zu essen. Nebenbei sei hier bemerkt, daß nach der Anschauung der malayischen Küstenbevölkerung der Halbinsel Malakka[3] die Geister solcher Menschen, die an einem Geschwür am Schenkel gelitten haben, in Hirsche übergehen, weil diese Tiere mitunter knotenförmige Auswüchse am Schenkel haben; es ist wohl anzunehmen, daß diese Anschauung auch in Indonesien verbreitet ist. Die Geister derer, die im Kriege ihren Kopf verloren haben, hausen nach dem Glauben der Land-Dajak im britischen Teile Borneos[4] tief im Dschungel in Tieren oder in kopflosen Menschen und greifen jeden an, der sich ihnen nähert.

Nirgends in der Welt spielt das Vogel-Augurium eine so wichtige Rolle, wie unter den heidnischen Stämmen Borneos; in manchen dieser Vögel leben die Geister der Toten fort, die ihre Hinterbliebenen vor Gefahren warnen wollen.[5] Dasselbe gilt für Schlangen[6], besonders für Python- und Kobraschlangen; kommt eine solche Schlange in ein Haus, so werden ihr Speisen

[1] P. A. van Dijk *Rapport over de Loeboe-bevolking in de onderafdeeling Groot-Mandheling en Batang Natal,* Bijdragen IV. Folge Bd. 8, 162.

[2] C. Hose *The natives of Borneo*, Journal of the Anthrop. Inst. Bd. 23, 165.

[3] E. Maxwell *The folklore of the Malays*, Journal of the Straits Branch of the Royal Asiatic Society Nr. 7, 26.

[4] H. Ling Roth *The natives of Sarawak and British North Borneo,* Bd. I (London 1896) S. 167.

[5] Ling Roth *The natives of Borneo*, Journal of the Anthr. Institute Bd. 21, 111.

[6] Leo Nyuak *Religious rites and customs of the Iban or Dyaks of Sarawak*, Anthropos Bd. 1, 181.

vorgesetzt, da man in ihr den Geist eines Ahnen vermutet, der seine Nachkommen besuchen will. Nach der Meinung der Bahau in Zentralborneo[1] gehen die Seelen Toter häufig in Hirsche oder graue Affen über, die daher nur in Zeiten der Not gegessen werden. Die *nyarongs*, die „Geisterhelfer" (Schutzgeister) der See-Dajak[2] sind die Geister verstorbener Verwandter oder hervorragender Persönlichkeiten, die ihren Schützlingen im Traume erscheinen. Träumt ein See-Dajak von einem Verstorbenen, so geht er am nächsten Tage in den Wald und beobachtet hier sorgfältig das Verhalten aller Tiere, die er zu Gesicht bekommt. Wenn er dann an einem Tiere irgend etwas Auffallendes bemerkt, z. B. wenn ihn ein Hirsch einen Augenblick anstarrt, bevor er entflieht, so ist dies ein Zeichen dafür, daß ihm sein Schutzgeist in Zukunft in der Gestalt dieses Tieres erscheinen wird. Manche verbringen auch eine Nacht auf dem Grabe eines hervorragenden Mannes in der Hoffnung, hier im Traume ihren *nyarong* zu sehen; dieser erscheint meist in der Gestalt irgendeines Tieres vor seinem Schützling, der fortan ein Tier dieser Gattung nicht mehr töten darf; dieses Verbot gilt auch für seine Kinder und Enkel.

Der Tiger, der auf Java und Sumatra eine so bedeutsame Rolle spielt, kommt auf der Insel Borneo überhaupt nicht vor; von um so größerer Bedeutung ist das Krokodil, zumal die meisten Dörfer des Innern an den Ufern der Flüsse oder in ihrer unmittelbaren Nähe liegen. Die Kenias und andere heidnische Stämme Borneos vermuten in allen in der Nähe des Dorfes lebenden Krokodilen die Geister Verstorbener; diese Tiere sind daher den Bewohnern des Dorfes freundlich gesinnt und werden von ihnen „alte Großväter" genannt. Vor den meisten Häusern der Kelamantans stehen aus Holz geschnitzte Figuren von Krokodilen; die Geister der Ahnen, die in den in der Nähe des Dorfes

[1] A. W. Nieuwenhuis *Quer durch Borneo*, Bd. I (Leiden 1904) S. 105.

[2] C. Hose *The relation between men and animals in Sarawak*, Journal of the Anthr. Inst. Bd. 31, 186, 194, 196, 198ff.

sich aufhaltenden Krokodilen wohnen, wachen über die Menschen und rächen alle schweren Verstöße gegen die althergebrachten Sitten. Wenn ein Dorfbewohner von einem solchen Krokodil angefallen und getötet ist, so ist dies die Strafe für die Übertretung der alten Vorschriften, z. B. dafür, daß jemand ein Kayan-Mädchen geheiratet und damit das Gesetz der Stammes-Endogamie übertreten hat. Die Punans nennen das Krokodil *balli penyalong*, mit demselben Namen bezeichnen die Kenias den mächtigsten ihrer Götter. Die See-Dajak halten die Krokodile für Verwandte, auf einem neu angelegten Felde wird die lebensgroße Lehmfigur eines Krokodils aufgestellt und mit dem Blut einiger geopferter Schweine oder Hühner besprengt; diese Figur bleibt etwa 3 Jahre (d. h. solange das Landstück bebaut wird) stehen und soll alle Schädlinge von dem Felde fern halten.

Nach der Anschauung der Buginesen und Makassaren im südlichen Teil der Insel Zelebes[1] gehen die Seelen Toter häufig in Krokodile über; in der Nähe von Manado auf der nördlichsten Halbinsel von Zelebes[2] liegt die kleine Insel Bobantohe, auf der sich zahlreiche Affen aufhalten, in ihnen sollen die Geister der ältesten Bewohner von Manado weiter leben. Auf der Insel Wetar[3] leben die Geister derer, die beim Pflücken von Früchten von einem Baume gestürzt und tödlich verunglückt sind, in einem Moraste und verbreiten von hier aus in der Gestalt von Tieren Krankheiten. Auf den Key-Inseln sollen in früheren Zeiten die Geister Verstorbener in Krokodile, Schlangen, Walfische oder andere Tiere übergegangen sein, daher werden noch jetzt die Figuren dieser Tiere auf den Feldern aufgestellt, um Diebe fern zu halten; „jede Familie wählt, soweit sie sich ihres Stammbaumes noch bewußt ist, das entsprechende Tier als

[1] R. van Eck *De Mangkasaren en Boegineezen*, De Indische Gids Bd. 4, I 74.

[2] R. van Eck *De Alfoeren in de Minahasa van Manado*, De Indische Gids Bd. 4, II 567.

[3] Jacobsen *Reise in der Inselwelt des Bandameeres* (Berlin 1896) S. 114, 183.

matakau".[1] Auf der Insel Ambon[2] darf das Fleisch von Krokodilen, Schlangen und von gewissen anderen Tieren nicht gegessen werden, weil in ihnen die Seelen der Toten wohnen; auch die Anitos, die Ahnengeister der Manguianen auf der Insel Mindoro[3] leben häufig in der Gestalt von Krokodilen fort. Nach der Anschauung der Tagbanua auf der Insel Palawan[4] werden schlechte Menschen nach ihrem Tode zu bösen Geistern und wandern in der Gestalt von Feuer oder von Ziegen umher, gute Menschen werden dagegen zu hilfreichen Geistern und erscheinen den Menschen als Tauben.

Es wurde oben nachzuweisen versucht, wie die Vorstellung entstanden ist, daß die Geister Toter in Tieren weiter leben können. Wenn der Verstorbene aber etwa von einem Tiger getötet wurde oder wenn bald nach seiner Beerdigung ein Hirsch neben dem frischen Grabe weidete, so „weiß" man doch eben nur, daß sein Geist in einen Tiger oder in einen Hirsch übergegangen ist. In der Regel aber hat dieser Tiger oder dieser Hirsch nicht so charakteristische Merkmale, daß es möglich wäre, ihn später unter den Tieren der gleichen Gattung mit Sicherheit wiederzuerkennen. Und selbst wenn das möglich wäre, so wüßte man doch nicht, wo dieses Tier zu finden ist, wenn man sich an den in ihm wohnenden Geist des Toten wenden will, denn gewöhnlich flieht es den Menschen, wie alle

[1] Diese und andere magische Objekte, die Diebe von den Feldern fernhalten sollen, heißen *matakau*, „rotes Auge"; wird ein unter dem Schutze eines solchen *matakau* stehendes Feld bestohlen, so wird der Dieb nicht zur Verantwortung gezogen, sondern seine Bestrafung dem *matakau* überlassen. Dagegen wird die Strafe für einen Felddiebstahl noch erheblich verschärft, wenn der Besitzer auf dem Felde ein *sassi*, einen „Verbotsstock" aufgestellt hat, ein Vorrecht, das in der Regel nur einflußreichen Männern zusteht.

[2] J. G. F. Riedel *De sluik- en kroesharige rassen tusschen Selebes en Papua* ('s-Gravenhage 1886) S. 61.

[3] F. Blumentritt *Neuere Werke über die Philippinen*, Mitteilungen der k. k. geogr. Ges. in Wien Bd. 38, 235.

[4] Dean C. Worcester *The Philippine islands and their people* (New York 1898) S. 419.

Tiere der Wildnis. Diese Schwierigkeiten sind aller Wahrscheinlichkeit nach die Veranlassung dazu gewesen, daß von diesen Tieren Figuren hergestellt wurden, in denen der Geist des Toten wenigstens zeitweilig seinen Aufenthalt nehmen kann. Es wurden bereits oben einige Beispiele dafür angeführt, daß auf Borneo und auf den kleinen Inselgruppen im Südosten des Archipels die Figuren von Krokodilen und von anderen Tieren vor den Wohnhäusern oder auf den Feldern aufgestellt werden, damit die in ihnen wohnenden Geister der Ahnen ihre Schützlinge vor allem Schaden bewahren sollen.

Nun scheint es aber — leider geben die benutzten Quellen über diesen nicht ganz unwesentlichen Punkt keine Auskunft —, daß in diesen Tierfiguren nur die Geister solcher Toten wohnen, von denen man mit Sicherheit zu wissen glaubt, daß sie in ein Tier übergegangen sind, weil es so überliefert ist oder weil man es selbst wahrgenommen zu haben meint. Zwischen diesen Toten und den Tieren, in denen sie wohnen, besteht eine so enge Verbindung, daß beide nicht mehr unabhängig von einander gedacht werden können; diese Totengeister können daher auch nur in der Figur des entsprechenden Tieres ihren Wohnsitz nehmen.

Anders aber ist es mit den Verstorbenen, für deren Geister gleich nach ihrem Tode eine Figur angefertigt wird: die Erinnerung an ihre Persönlichkeit, an ihre Menschlichkeit, wenn man so sagen darf, ist noch zu lebendig, als daß das Bild, in dem ihr Geist wohnen soll, ein anderes als ein Menschenbild sein könnte. Auf der Insel Nias im Westen Sumatras[1] gehen die Seelen von Frauen und Kindern und von solchen Männern, die keine Söhne gehabt haben, in irgend ein Tier über, sie werden bald vergessen. Wenn aber ein Mann gestorben ist, der einen Sohn hinterlassen hat, wird aus Holz eine menschliche Figur angefertigt, in welcher der Geist des Toten seinen Wohnsitz nehmen soll. Einige Zeit nach der Beerdigung wird

[1] Th.C. Rappard *Het eiland Nias en zijne bewoners*, Bijdragen Bd. 62, 584.

eine Matte auf dem Grabe ausgebreitet, und sobald sich auf dieser Matte eine Spinne zeigt, wird sie eingefangen und in einem Bambusrohr neben die Figur gehängt.[1] In dieser Spinne wohnt der Geist des Verstorbenen, er geht nun auf das Ahnenbild über, dem bei allen wichtigen Anlässen Opfer dargebracht werden. Bekommt die Figur später einen Riß, verbrennt sie oder geht sie verloren, so ist die Seele des Toten zum Grabe zurückgekehrt, dann muß eine neue Figur angefertigt und die Seele auf dieselbe Weise vom Grabe zurückgeholt werden. Diese Ahnenbilder werden sorgfältig aufbewahrt und sind gemeinsames Eigentum aller Familienmitglieder.

Bei den eingeborenen Stämmen Südostborneos[2] wird zuweilen zu Ehren eines im Kampf Gefallenen ein *pantar* errichtet, ein 20—35 m hoher Mast, an dessen Spitze ein Schädel oder die hölzerne Figur eines Hundes oder eines Vogels angebracht wird. In Westborneo[3] wird nach dem Tode eines angesehenen Mannes eine menschliche Figur aus Holz angefertigt, in der sein Geist Wohnsitz nehmen soll; um ihn anzulocken, wird dieser *pantak* unter einem Schutzdach in der Nähe des Grabes aufgestellt und der Weg vom Grabe zu der Figur mit Reiskörnern bestreut; in dieses Bild geht nicht nur die Seele, sondern auch die glückbringende Kraft *pama*[4] des Toten über. Später wird die Figur auf dem Platz aufgestellt, auf dem die *pantaks* früher verstorbener angesehener Männer stehen, und mit dem Blute geopferter Schweine und Hühner besprengt. In früheren Zeiten mußte bei dieser Gelegenheit auch ein Kopf erbeutet werden; denn dieses Fest ist zugleich auch ein Fest

---

[1] Fr. Kramer *Der Götzendienst der Niasser*, Tijdschrift Bd. 33, 474.

[2] F. Grabowsky *Der Tod, das Begräbnis, das Tiwah oder Totenfest und Ideen über das Jenseits bei den Dajaken*, Internationales Archiv für Ethnographie Bd. 2, 194.

[3] M. C. Schadee *Het familieleven en familierecht der Dajaks van Landak en Tajan*, Bijdragen Bd. 63, 467.

[4] Ein solches *pama* haben alle angesehenen und alten Leute und alle, die viel Glück gehabt, vor allem einen Kopf erbeutet haben.

zu Ehren des Kamang Trio, des Schutzpatrons der Kopfjäger, der diesen Platz häufig besucht. Die Geister verstorbener Häuptlinge, in manchen Gegenden die Geister aller tapferen Männer, verweilen nur einige Monate in dem für sie errichteten *pantak*, dann gehen sie auf Kamang Trio über; ihn betrachten alle Häuptlinge als ihren Stammvater, zu dem sie nach ihrem Tode wieder zurückkehren. Aller Wahrscheinlichkeit nach ist dieser Kamang Trio nichts anderes als der Geist eines tapferen Ahnen und erfolgreichen Kopfjägers, dessen Andenken noch in der Erinnerung fortlebt. In manchen Gegenden Westborneos, so in der Umgegend von Landak[1], werden diese *pantaks* nicht auf einem besonderen Platze aufgestellt, sondern an der Vorderseite der Häuser aufgehängt und häufig noch mit Lanze und Schild versehen, um alles Unheil abzuwehren. Bei den Milanos in Sarawak[2] wird nach dem Tode eines angesehenen Mannes aus dem Blatt einer Nipapalme eine menschliche Figur geschnitten und von den Hinterbliebenen im Hause aufbewahrt; daß man sich an die Geister der Verstorbenen, die in diesen Figuren wohnen, bei besonderen Anlässen mit Gebeten und Opfern wendet, braucht kaum gesagt zu werden.

In der Umgegend von Todjo in Zentralzelebes[3] wird von jedem Toten ein hölzernes Bild (*pemia*) angefertigt, das in einem besonderen Häuschen aufbewahrt wird; bei Festen werden alle *pemias* in das Gemeindehaus gebracht und hier mit Opfergaben bedacht. Auch in der Minahasa, der nördlichsten Landzunge der Insel[4], werden für die Geister der Verstorbenen, die *empungs*, die „Großväter“, Holzfiguren aufgestellt, um stets ihrer Gegenwart versichert zu sein, wenn man ihre Hilfe braucht oder ihren

[1] E. L. Kühr *Schetsen uit Borneos westerafdeeling*, Bijdragen VI. Folge Bd. 3, 74.

[2] A. E. Lawrence and I. Hewitt *Some aspects of spirit worship amongst the Milano of Sarawak*, Journal of the Anthr. Inst. Bd. 38, 403.

[3] G. W. Baron van Hoëvell *Todjo, Posso en Saoesoe*, Tijdschrift Bd. 35, 23.

[4] R. van Eck *De Alfoeren in de Minahasa van Manado*, De Indische Gids Bd. 4, II S. 110.

Zorn versöhnen will. Auf der Insel Halmahera[1] wird zuweilen neben dem Wohnhause ein kleines Opferhäuschen errichtet, in dem die Figur eines verstorbenen Verwandten ihren Platz findet. Auf Wetar[2] heißen die Ahnenbilder — kleine menschliche Figuren in hockender Stellung an der Spitze einer Holzsäule — *jene*; um den Geist des Toten zu veranlassen, in dieser Figur seinen Wohnsitz zu nehmen, legt man einen Stein auf sein Grab, in dem die Seele des Verstorbenen sich niederlassen soll, auf diesen Stein wird dann das mittlerweile geschnitzte Ahnenbild gesetzt.

Auf der Insel Kisar[3] begnügt man sich damit, einige Tage nach dem Begräbnis irgendein auffallendes Steinchen vom Grabe zu holen und im Hause aufzubewahren; solange dieses Steinchen vorhanden ist, steht die Seele des Toten noch mit den Hinterbliebenen in Verbindung und nimmt zuweilen in dem Stein ihren Aufenthalt; in der Regel wird in dem Dach des Hauses ein Loch angebracht, damit die Seele jederzeit ungehindert in den Stein gelangen kann. Auf Lakor wird einige Tage nach dem Begräbnis aus einer bestimmten Holzart eine menschliche Figur geschnitzt und mit Opfergaben in die Nähe des Grabes gestellt, der Geist des Toten soll dadurch bewogen werden, in die Figur überzugehen. Auf der Insel Leti[4] nehmen die *nitus*, die Geister der Verstorbenen, häufig in einer der auf dem Boden des Hauses stehenden Figuren ihren Aufenthalt; am Giebel eines jeden Hauses hängt eine Holzfigur, in welcher der Schutzgeist des Hauses wohnt, d. h. der Geist dessen, der das Haus erbaut hat. Diese Ahnenbilder, denen häufig Opfer dargebracht werden, bestehen aus sorgfältig aus Holz geschnitzten menschlichen Figuren in hockender Stellung, in dieser Stellung werden auch die Toten begraben. Bei der christlichen Bevölkerung der Insel, die größtenteils ebenfalls noch an dieser

[1] C. F. H. Campen *De godsdienstbegrippen der Halmaherasche Alfuren*, Tijdschrift Bd. 27, 441.

[2] Jacobsen *Reise in der Inselwelt des Bandameeres* S. 120.

[3] I. G. F. Riedel *De sluik en kroesharige rassen* . . . S. 421, 394.

[4] G. W. Baron van Hoëvell *Leti-eilanden*, Tijdschrift Bd. 33, 205.

altheidnischen Sitte festhält, werden diese Ahnenfiguren in der Regel auf einem Stuhle sitzend dargestellt. Die Seele eines Verstorbenen kann auch durch Gebete und Beschwörungen veranlaßt werden, aus der Figur in einen Stein überzugehen, der dann in einem Korbe auch auf Seereisen mitgenommen werden kann.

Auf den Südwester-Inseln[1] wird der Tote drei Tage im Hause aufgebahrt und neben der Leiche Tag und Nacht ein Feuer unterhalten, dann nötigt der Priester durch Zauberformeln die Seele des Verstorbenen, in eine kleine Holzfigur überzugehen, die von den Hinterbliebenen im Hause aufbewahrt wird. Auf Kissar[2] wird nach dem Tode eines vornehmen Mannes aus Tuch eine Puppe angefertigt und „durch abgeschnittene Nägel und Haare des Toten förmlich beseelt", diese Figur wird freilich nur für einige Zeit aufbewahrt und dann mit der Leiche begraben. Auf der Insel Timor[3] werden die *waluts*, die Geister der Ahnen, als Schutzpatrone angesehen, daher tragen die Männer den ersten Halswirbel oder eine hölzerne Figur eines ihrer Vorfahren, der sich im Kriege ausgezeichnet hat, als Schutzmittel im Kampf bei sich. Auf Rotti[4] wird nach dem Tode eines angesehenen Mannes aus dem Blatt einer Lontarpalme eine Figur geschnitten, die einer Hand mit sechs Fingern ähnelt, diese Figur, *maik*, die den Namen des Verstorbenen erhält, wird am Dache aufgehängt und mit dem Blut eines geopferten Schweines besprengt; solange dieser *maik* noch vorhanden ist, wird dem darin wohnenden Geist des Toten bei besonderen Anlässen geopfert. In den noch heidnischen Dörfern der Key-Inseln gibt es Holz-

---

[1] C. Bosscher *Statistieke schets der Zuidwester-eilanden,* Tijdschrift Bd. 2, 445.

[2] (Nach de Vries) *Neue Beiträge zur Ethnographie der Südwester- und Südosterinseln,* Mitteilungen der k. k. geogr. Ges. in Wien Bd. 44, 38.

[3] A. Jacobsen *A. Jacobsens und H. Kühns Reise in Niederländisch-Indien*, Globus Bd. 55, 246.

[4] G. A. Wilken *Het animisme bij de volken van den Indischen archipel,* De Indische Gids Bd. 7, I S. 22—23.

figuren, Menschen in hockender Stellung, in denen von Zeit zu Zeit der Geist des Gründers des Dorfes seinen Wohnsitz nimmt; um ihn herbeizurufen und ihn um seinen Rat und seine Hilfe anzugehen, werden Opfergaben vor dieser Figur niedergelegt; derartige Figuren gibt es auch auf den Timorlaut-Inseln.

Die Igorroten im nordwestlichen Teile von Luzon[1] stellen neben den Häusern, an den Wegen oder auf den Feldern roh aus Holz geschnitzte menschliche Figuren auf, in denen die Geister Verstorbener wohnen, neben diesen Figuren werden Opfer niedergelegt. Die jetzt längst zum Christentum übergetretenen Bikol im südlichsten Teile der Insel[2] hatten früher ebenfalls solche Ahnenbilder (lagdongs); dieselbe Bedeutung scheinen auch die Holzfiguren zu haben, die sich noch heute bei einigen primitiven Stämmen der Philippinen finden, so bei den Agtas im Innern von Südluzon[3] und bei den Mandayas[4] und Bagobos[5] auf der Insel Mindanao.

Die Geister der Verstorbenen können den Leib verlassen, um in ein Tier oder in eine Figur überzugehen. Die Phantasie des primitiven Menschen scheint — zunächst wenigstens — noch nicht imstande zu sein, sich die Geister der Toten dauernd ohne eine solche Verbindung mit irgendeinem wahrnehmbaren Medium vorzustellen. Sie können den Leib verlassen, sie können aber auch mit ihm in Verbindung bleiben oder wieder zu ihm zurückkehren, denn er verschwindet nicht völlig. Unter seinen stofflichen Resten, den Knochen, die der Verwesung dauernd widerstehen, ist der Schädel ein so eigentümliches und auffallendes Gebilde, daß er die Phantasie geradezu herausfordert.

---

[1] A. Schadenberg *Beiträge zur Ethnographie von Nord-Luzon,* Mitteilungen der Anthr. Ges. in Wien Bd. 18, 267.

[2] H. Kern *Een Spaansch schrijver over den godsdienst der heidensche Bikollers,* Bijdragen VI. Folge Bd. 3, 228.

[3] F. Blumentritt *P. Castaños Nachrichten über Bikols, Cimarronen und Agtas,* Mitteilungen der k. k. geograph. Ges. in Wien Bd. 39, 309.

[4] F. Blumentritt *Die Mandayas,* Globus Bd. 43, 59.

[5] F. Blumentritt *Die Bagobos,* Globus Bd. 42, 221.

Es ist daher gewiß erklärlich genug, daß auch er wenigstens zeitweilig als Wohnsitz der Seele des Verstorbenen angesehen wird.

Daher werden zuweilen die Gräber angesehener Toter nach einigen Monaten oder Jahren geöffnet, um die Schädel herauszunehmen. In manchen Gegenden des Bataklandes in Nordsumatra[1] werden sie in einem neben dem Wohnhause stehenden Schädelhäuschen beigesetzt; wenn jemand in der Fremde gestorben und begraben ist, wird sein Schädel in die Heimat gebracht, damit sein hilfreicher Geist bei seinen Hinterbliebenen weile.[2] Bei den Kajan in Zentralborneo[3] werden die Reste, vor allem die Schädel tapferer Männer exhumiert und in dem Wohnhause oder auf einer in der Nähe liegenden Anhöhe beigesetzt, ihre Geister sollen alles Unheil fernhalten; bis zu dem nach drei oder vier Jahren stattfindenden Totenfest wird ihnen täglich geopfert. In der Landschaft Pasir in Südostborneo[4] wird der Schädel gelegentlich des zu Ehren des Toten gefeierten Festes ausgegraben und in einem *tampajan*, einem „heiligen“ Gefäß, aufbewahrt, das auf einem Pfahl aus Eisenholz steht; dieses Gefäß enthält auch die Schädel der früher verstorbenen Familienmitglieder.

In einigen Gegenden der Insel Zelebes[5] gelten die Knochen eines Toten als wertvolle Schutzamulette und werden an seine Blutsverwandten verteilt. Auf den Timorlaut-Inseln[6] wird nicht

---

[1] *Mededeelingen betreffende de zes Karo-landschappen Lingga . . .*, Bijdragen Bd. 63, 503.

[2] Freiherr v. Brenner *Besuch bei den Kannibalen Sumatras* (Würzburg 1894) S. 240.

[3] J. Perham *Sea Dyak religion*, Journ. of the Straits Branch of the Royal Asiatic Society Nr. 14, 293.

[4] A. H. Nusselein *Beschrijving van het landschap Pasir*, Bijdragen VII. Folge Bd. 4, 541.

[5] C. Bosscher en P. A. Matthijsen *Schetsen van de rijken van Tomboekoe en Banggaai*, Tijdschrift Bd. 2, 76.

[6] G. A. Wilken *Jets over de schedelvereering bij de volken van den Indischen archipel*, Bijdragen Jahrgang 1889, S. 89 ff.

nur eine Figur des Toten im Hause aufgestellt, sondern auch sein Schädel, vor ihnen werden Opfergaben niedergelegt, wenn man den Geist des Verstorbenen befragen will; dieselbe Sitte findet sich auch auf Buru, Seram und anderen Inseln im Südosten des Archipels. Selbst die Geister getöteter und ihres Kopfes beraubter Feinde können, nachdem sie durch Opfer und durch ein zu ihren Ehren gefeiertes Fest versöhnt sind, zu hilfreichen Schutzgeistern werden. Diese Vorstellung ist eine der wichtigsten Ursachen für die in manchen Gegenden Indonesiens, vor allem auf der Insel Borneo, noch bis in die Gegenwart hinein bestehenden Kopfjagden, auf die indessen hier nicht näher eingegangen werden soll.

Gewisse höchst auffallende und eigenartige Erscheinungen haben die Vorstellung entstehen lassen, daß der Geist eines Toten auch in lebenden Menschen seinen Aufenthalt nehmen kann. Die starke seelische Erschütterung, die der Tod eines Angehörigen hervorrufen kann, führt zuweilen, zumal unter den Frauen, zu Erregungszuständen, die der primitive Mensch als eine „Besessenheit" zu deuten geneigt ist. Bei den Minangkabau'schen Malaien in Mittelsumatra[1] fährt der Geist eines Toten mitunter in eine seiner Witwen, um durch ihren Mund zu seinen Hinterbliebenen zu reden. Ähnliches kommt auch bei den Batak[2] im Norden der Insel vor, die Witwe eines Verstorbenen ist zuweilen von seinem Geiste „besessen", der auf diese Weise seine Familie vor einer bevorstehenden Gefahr warnen will. Mit dem Namen *bitjara guru* bezeichnen die Karo-Batak[3] die Geister solcher Kinder, die tot zur Welt gekommen oder vor dem Durchbruch der Zähne gestorben sind. Wenn bald nach dem Tode eines solchen Kindes ein Mitglied seiner Familie erkrankt, wird das Grab geöffnet und ein Teil der Knochen

[1] J. C. van Eerde *Een huwelijk bij de Minangkabausche Maleiers*, Tijdschrift Bd. 44, 467.

[2] J. A. Kroesen *Nota omtrent de Bataklanden*, Tijdschrift Bd. 41, 276.

[3] C. J. Westenberg *Aanteekeningen omtrent de godsdienstige begrippen der Karo-Bataks*, Bijdragen Jahrgang 1891 S. 215.

in der Nähe des Hauses zum zweiten Male beigesetzt, auf das Grab werden Blumen gepflanzt und von Zeit zu Zeit Kuchen und Früchte gelegt. Der Geist des Kindes ist nun zu einem Schutzgeist seiner Familie geworden und geht zuweilen bei einem zu seinen Ehren gefeierten Fest in eine der anwesenden Frauen über, um durch ihren Mund seine Wünsche kund zu tun.

Die auffallende Ähnlichkeit, die manche Menschen mit einem verstorbenen Verwandten haben, sei es im Äußern sei es im Temperament oder im Charakter, legt den Gedanken nahe, daß zwischen ihnen und dem Toten ein enger Zusammenhang besteht. Diese eigentümliche Erscheinung hat bei den Topantunuasu im zentralen Zelebes[1] und wohl auch bei anderen Stämmen des Archipels die Auffassung entstehen lassen, daß der Geist eines Toten in einem Kinde weiter leben kann. Solche Kinder werden später in der Regel Zauberpriester, sie können sich willkürlich in einen hypnotischen Zustand versetzen, der Geist des Verstorbenen fährt dann in ihren Leib und redet aus ihnen oder enthüllt ihnen die Geheimnisse der Zukunft. Dasselbe vermögen freilich auch zahlreiche andere Männer und Frauen, die infolge ihrer eigentümlichen psychischen Veranlagung befähigt sind, den Geistern der Verstorbenen ebensowohl wie anderen Geistern als Medium zu dienen.

In einem Menschen oder in einem Tier, in einer Figur, in irgendeinem auffallenden auf dem Grabe gefundenen Objekt oder in den letzten stofflichen Resten der Leiche, vor allem in dem Schädel, nimmt also der Geist des Verstorbenen dauernd oder zeitweilig seinen Aufenthalt. An diese Medien wenden sich daher die Lebenden, wenn sie den Zorn des Toten besänftigen oder in Not und Gefahr seinen Rat und seine Hilfe erbitten wollen. Wenn aber alle Opfer und alle Gebete erfolglos bleiben, so müssen doch Zweifel aufsteigen, ob der Geist des Toten noch dort weilt oder ob er überhaupt jemals dort geweilt hat,

[1] J. G. F. Riedel *De Topautunuasu of oorspronkelijke volksstammen van Centraal Selebes*, Bijdragen Jahrgang 1886 S. 87.

wo man ihn vermutet. Es wurde schon oben erwähnt, daß auf den Timorlaut-Inseln eine Figur angefertigt wird, in welcher der Geist des Verstorbenen seinen Wohnsitz nehmen soll; aber es scheinen doch Zweifel darüber zu bestehen, ob dieses Bild in allen Fällen das geeignete Medium ist, daher wird auch der Schädel des Toten von seinen Hinterbliebenen aufbewahrt. Ob Ähnliches auch in anderen Gegenden Indonesiens vorkommt, wird zwar in den benutzten Quellen nicht ausdrücklich gesagt, ist aber durchaus wahrscheinlich.

Die Zweifel, in welchem Medium der Geist eines Verstorbenen zu suchen sei, haben jedenfalls mit dazu beigetragen, die Vorstellung entstehen zu lassen, daß die Geister vieler Toter überhaupt nicht oder nicht mehr an bestimmte Medien gebunden sind. Dazu kommt, daß viele dieser Medien verloren gehen oder der Zerstörung anheimfallen, ohne daß damit die Geister der Toten aufhören, in das Leben der Menschen einzugreifen. Sie müssen also noch in der Nähe sein oder wenigstens von Zeit zu Zeit die Stätten aufsuchen, an denen sie einst geweilt haben.

In zahlreichen javanischen Dörfern[1] steht ein mächtiger Baum, der als uralter Zeuge der Vergangenheit in die Gegenwart hineinragt; hier werden dem Geiste des Gründers des Dorfes, dem *tjakal-bakal-desa*, Blumen und Weihrauch geopfert. Bei den Tenggeresen im Osten der Insel[2] liegen in der Nähe eines jeden Dorfes ein oder zwei heilige Gräber, an denen die Schutzgeister des Ortes wohnen; eine ähnliche Bedeutung scheinen die Baduwi im westlichen Java[3] den mit Moos überzogenen Basaltblöcken zuzuschreiben, die auf den Begräbnisplätzen stehen. Auf der benachbarten Insel Bali[4] schließen sich mehrere Familien von derselben Abstammung zusammen und errichten an der Stelle,

[1] G. A. Wilken *Het animisme bij de volken van den Indischen archipel* De Indische Gids Bd. 7, I 229.

[2] J. H. E. Kohlbrügge *Die Tenggeresen*, Bijdragen VI. Folge Bd. 9, 132.

[3] E. Metzger *Die Baduwis auf Java*, Globus Bd. 43, 280.

[4] F. A. Liefrinck *Bijdrage tot de Kennis van het eiland Bali*, Tijdschrift Bd. 33, 248.

an der einst der Ahnherr des Geschlechtes wohnte, einen Tempel, um ihm hier von Zeit zu Zeit zu opfern.

Wenn der Reis oder die Fruchtbäume zu reifen beginnen, reinigen die Kubus in Südostsumatra[1] die Ruhestätten der Toten und stellen Opfergaben auf ihre Gräber, um eine gute Ernte zu erhalten. Im Padangschen Oberlande in Mittelsumatra[2] kehrt der Geist eines verstorbenen Ehemannes in den nächsten 100 Tagen nach dem Begräbnis jeden Donnerstag abend für einige Stunden in sein altes Heim zurück; daher wird sein Lager stets in Ordnung gehalten und in Gebeten des Toten gedacht und seine Hilfe angerufen. Eide und Gelübde werden hier[3] wie in anderen Gegenden des Archipels am Grabe eines Ahnen oder eines frommen Priesters abgelegt. Die Toten, deren niemand mehr gedenkt, hausen als böse Geister an der Stätte, an der ihre Gebeine ruhen. Am Nordufer der Insel Pora[4] (im Westen von Sumatra) liegt eine kleine, unbewohnte Insel, die „Teufelsinsel", die niemand zu betreten wagt, weil hier die Geister der Verstorbenen hausen sollen; wahrscheinlich wurden in früheren Zeiten die Leichen auf dieser Insel beigesetzt oder begraben. Die Dajak[5] meiden die in der Nähe des Dorfes gelegenen verwahrlosten Gräber, denn hier halten sich mit Vorliebe die Hantus, die bösen Geister, auf[6].

In der Nähe des Toradja-Dorfes Kalingua auf Zelebes[7] liegt

---

[1] G. J. van Dougen *De Koeboes in de onderafdeeling Koeboestreken der residentie Palembang*, Bijdragen Bd. 63, 236.

[2] J. L. van der Toorn *Het animisme bij de Minangkabauer der Padangsche bovenlanden*, Bijdragen Jahrgang 1890 S. 69.

[3] A. L. van Hasselt *Volkenbeschrijving van Midden Sumatra* (Leiden 1882) S. 79.

[4] H. v. Rosenberg *De Mentawei-eilanden en hunne bewoners*, Tijdschrift Bd. 1, 423.

[5] H. Ling Roth *The natives of Borneo* Journal of the Anthr. Inst. Bd. 21, 120.

[6] P. J. Veth *Borneos wester-afdeeling*, Bd. II (Zalt-Bommel 1854) S. 308.

[7] A. C. Kruijt *Regen lokken en regen verdrijven bij de Toradjas van Midden Celebes*, Tijdschrift Bd. 44, 3.

das Grab eines berühmten Häuptlings, das bei großer Trockenheit unter Gebeten an den Toten, den „Herrn Großvater", mit Wasser begossen wird. Auf den im Osten von Zelebes gelegenen Sula-Inseln[1] gehen kinderlose Eheleute zu dem Grabe eines Ahnen, binden hier ein Schwein oder eine Ziege an und geloben, das Tier später zu opfern, wenn ihnen der Tote im Traum ein Mittel offenbart, um einen Nachkommen zu erhalten. In der Minahasa (Zelebes)[2] besuchen die Geister der Toten zuweilen ihre Hinterbliebenen, die für sie an der Ostseite des Wohnhauses oder unter einem in der Nähe errichteten Schutzdach ein Opfergestell anbringen.

Auf den Watubela-Inseln[3] wird den Kenitu, den Ahnengeistern, im Hause oder auf ihren Gräbern geopfert, auf der Insel Seranglao halten sie sich mit Vorliebe auf den alten Bäumen auf, die im Dorf stehen. Jeden Donnerstag abend kommen sie in ihre frühere Wohnung und verweilen hier bis zum Anbruch des nächsten Tages, daher müssen Speisen für sie zubereitet und Gebete gelesen werden, sonst werden sie zornig und strafen ihre Hinterbliebenen durch Krankheiten. Auf Halmahera[4] werden die für die *nitus*, die Ahnengeister, bestimmten Opfer in ein Holzgefäß gelegt, das im Hause oder in der Reisscheuer steht, zuweilen wird auch neben dem Wohnhause eine kleine Opferhütte für sie errichtet. Auf Buru[5] liegt neben dem Wohnhause in der Regel eine kleine Gebetshütte, ein auf vier Pfählen ruhendes Schutzdach, wo bei allen wichtigen Anlässen zu den Geistern der Verstorbenen gebetet und Opfer für sie niedergelegt werden.

---

[1] J. G. F. Riedel *De Sulaneezen* ..., Bijdragen IV. Folge Bd. 10 (Separatdruck) S. 7.

[2] G. A. Wilken *Het animisme* . . ., De Indische Gids Bd. 7, I 40.

[3] J. G. F. Riedel *De sluik- en kroesharige rassen* . . . S. 196, 163.

[4] J. G. F. Riedel *Galela und Tobeloresen*, Zeitschrift für Ethnologie Bd. 17, 66.

[5] K. Martin *Reisen in den Molukken, in Ambon, den Uliassern, Seran und Buru* (Leiden 1894) S. 283 f.

Bei den Catalanganen, einem Zweigstamm der Igorroten in Nordluzon[1] wird jeder Verstorbene, der noch zu seinen Lebzeiten Großvater wurde, ein *anito*, ein Ahnengeist; als Wohnsitz für die ältesten *anitos* dienen kleine, neben den Wohnhäusern stehende Hausmodelle, die zugleich als Opferhäuschen dienen. In zahlreichen Dörfern der Igorroten[2] gibt es einen Anitobaum, auf dem die Geister der Vorfahren mit Vorliebe weilen; bei Epidemien, Mißernten oder vor einem Kriegszuge versammeln sich alle Dorfbewohner unter diesem Baume, um hier ihre Bittgesänge an die Ahnen zu richten. An die Äste des Baumes werden Palmenblätter gehängt und mit Reisschnaps und dem Blut der geopferten Büffel und Schweine besprengt. Das Fleisch der Opfertiere wird dann verzehrt und schließlich nimmt jeder Familienvater einige der am Baume hängenden Blätter mit und bindet sie an das Dach seines Hauses; findet dieses Fest vor einem Kriegszuge statt, so befestigt jeder Teilnehmer daran einige dieser Blätter an seiner Lanze.

Daß die Geister der Ahnen in bestimmte Medien übergehen, ist aller Wahrscheinlichkeit nach als die älteste Vorstellung anzusehen. Erst später scheint sich die Anschauung entwickelt zu haben, daß die Geister vieler Toten überhaupt nicht oder nicht mehr an bestimmte Medien gebunden sind, sondern sich nur dauernd oder zeitweilig an den Stätten aufhalten, an denen sie zu ihren Lebzeiten geweilt haben oder an denen ihre Gebeine ruhen. Wenig Bestand aber hat alles, was Menschenhände geschaffen haben: die Gräber verfallen und werden von der üppigen Tropenvegetation überwuchert, die Häuser, die fast ausschließlich aus Holz und Bambus, Gras und Palmenblättern errichtet sind, vermögen dem Zahn der Zeit nicht lange zu widerstehen. Oft wird, wenn Krankheiten, Todesfälle oder Un-

[1] F. Blumentritt *Versuch einer Ethnographie der Philippinen*, Ergänzungsheft 67 zu Petermanns Mitteilungen S. 40.

[2] A. Schadenberg *Beiträge zur Ethnographie von Nord-Luzon*, Mitteilungen der anthr. Ges. in Wien Bd. 18, 268.

glück bedeutende Vorzeichen sich häufen, das Dorf verlassen und an einer anderen Stelle eine neue Siedelung angelegt. Nach wie vor aber wähnen die Lebenden die Hand der Toten zu spüren, auch wenn nichts Wahrnehmbares mehr an sie erinnert oder wenn die Stätten, an denen sie einst gelebt oder an denen sie bestattet wurden, längst verlassen und verfallen sind. So scheint allmählich die Vorstellung entstanden zu sein, daß die Geister der Toten unsichtbar überall weilen können.

Was hier — lediglich der besseren Übersicht halber — als ein Nacheinander dargestellt wurde, ist freilich in Wirklichkeit ein Nebeneinander. Neben den Toten, deren Geister an bestimmte Medien gebunden sind oder die sich an bestimmten Plätzen aufhalten, gibt es zahlreiche andere, deren Geister überall weilen, weil die Menschen ihr Wirken überall zu spüren glauben.

Bei den Bontoc-Igorroten in Nordwestluzon[1] werden alle Toten zu *anitos*, sie leben unsichtbar in den Bergen, die das Dorf umgeben, und verursachen alle Todesfälle; stirbt ein *anito*, so geht sein Geist in einen Felsen oder in eine Schlange über, diese Tiere werden daher nicht gegessen. Kinder erhalten häufig den Namen eines Toten, damit sein Geist sie schütze; auch bei den Igorroten der Provinz Pangasinan[2] wird den Kindern meist der Name eines Ahnen gegeben; dieser Name wird, wenn das Kind erkrankt, durch den eines anderen Verstorbenen ersetzt, von dem man annimmt, daß er die Krankheit hervorgerufen hat. Die Ilokanen[3], die westlichen Nachbarn der Igorroten, sind freilich schon längst äußerlich zum Christentum bekehrt, aber noch bis in die Gegenwart hinein wird bei allen wichtigen Anlässen zu den *anitos* gebetet; häufig halten sie sich auf großen Bäu-

---

[1] A. E. Jenks *The Bontoc Igorot* (Manila 1905) S. 196.

[2] F. Blumentritt *Die Igorroten von Pangasinan*, Mitteilungen der k. k. geogr. Ges. in Wien Bd. 43, 96.

[3] Don Isabelo de los Reyes y Florentino *Die religiösen Anschauungen der Ilokanen*, Mitteilungen der k. k. geogr. Ges. in Wien Bd. 31, 555.

men auf, daher bittet man sie um Entschuldigung, wenn ein solcher Baum gefällt wird. Auf der Insel Seram[1] weilen die nitu, die Seelen der Toten, überall, mit Vorliebe aber auf großen Bäumen; wer einen solchen Baum fällt, wird von den zürnenden nitus mit Krankheit gestraft.

Zahlreiche Verstorbene können nicht vergessen werden, denn die Tiere, die Ahnenbilder oder die Schädel, in denen ihre Geister wohnen, die Opferhütten, die Gräber oder die Anitobäume, in denen sie von Zeit zu Zeit ihren Aufenthalt nehmen, sind für die Lebenden ein ständiges Memento an die Toten. Das Vorhandensein dieser Erinnerungszeichen genügt, um die Menschen immer wieder an ihre Pflichten gegen die Verstorbenen zu mahnen. Diese Pflicht gegen die Verstorbenen erheischt es, daß zu ihren Ehren ein Totenfest gefeiert wird, oft aber vergehen Jahre, ehe die Hinterbliebenen imstande sind, die Kosten für dieses Fest zu bestreiten; bevor sie diese Pflicht nicht erfüllt haben, läßt ihnen der Geist des Toten keine Ruhe. Vielen Toten aber ist auch damit noch nicht Genüge getan, sie hören nicht auf, die Menschen zu beunruhigen; es sind die Toten, an die nichts Wahrnehmbares mehr erinnert, und die daher allzu leicht vernachlässigt werden, ihrer gedenken die Menschen erst, wenn sie ihre strafende Hand zu spüren wähnen. Auch sie werden gleich jenen, die zu ihren Lebzeiten schlechte Menschen waren oder die auf besonders grauenvolle Weise ihren Tod gefunden haben, in der Regel zu bösen Geistern, die unsichtbar überall weilen und die Menschen mit Unglück und Krankheiten heimsuchen.

Nach der Anschauung der Karo-Batak[2] werden viele Tote zu bösen Geistern, die ruhelos umherschweifen und den Menschen zu schaden suchen. Unter ihnen sind besonders gefürchtet die *tungkub*, die Geister erwachsener Mädchen, die jungfräulich ge-

[1] J. G. F. Riedel *De sluik- en kroesharige rassen* ... S. 106.

[2] C. J. Westenberg *Aanteekeningen omtrent de godsdienstige begrippen der Karo-Bataks*, Bijdragen Jahrgang 1892 S. 223.

storben sind, und die *matei sadawari*, die Geister solcher, die plötzlich aus dem Leben geschieden sind; ihnen werden nur dann Opfer gebracht, wenn bald nach ihrem Tode einer ihrer Hinterbliebenen erkrankt. Auch bei den Dajak[1] werden viele Tote zu bösen Geistern; die *pujabun* sind die Geister der Menschen, die durch einen Unglücksfall ums Leben gekommen sind, die *hantuen* sind die Seelen Ermordeter, sie verursachen Krankheiten, vor allem Seitenstechen und Krämpfe[2]. In Westborneo[3] soll eine bestimmte Krankheit, deren Symptome in Schweiß und häufigem Erbrechen bestehen, durch einen verstorbenen Verwandten verursacht worden sein. Nachdem der Zauberpriester den Namen dieses Toten ermittelt hat, füllt er in einen Reistopf etwas Herdasche, formt daraus mit einem Messer eine menschliche Figur, bewegt das Gefäß siebenmal vor dem Patienten auf und nieder und bittet die Krankheit, in die Figur überzugehen, die dann auf das Grab des Toten geschüttet wird.

Bis zu dem großen Totenfeste irrt der Geist des Verstorbenen umher und beunruhigt seine Hinterbliebenen[4]; auf der Insel Sumba[5] heißen die Totenfeste daher „Festbinden der Toten". In Posso in Mittelzelebes[6] werden die Seelen erschlagener Feinde zu bösen Geistern, auf den Tenimber-Inseln[7] halten sich die Geister Verunglückter noch längere Zeit im Dorfe auf und verursachen Krankheiten und Unglücksfälle aller Art. Auf Halmahera[8] sind die *dilikki* die Geister derer, die auf gewaltsame

[1] H. Ling Roth *The natives of Sarawak* ..., Bd. I, 167.

[2] F. Grabowsky *Die Theogenie der Dajaken auf Borneo*, Internationales Archiv für Ethnographie Bd. 5, 129.

[3] E. L. Kühr *Schetsen uit Borneos westerafdeeling*, Bijdragen VI. Folge Bd. 3, 60.

[4] Ullmann *Het Tiwa der Dajaks*, Tijdschrift Bd. 17, 73.

[5] J. de Roo van Alderwerelt *Eenige mededeelingen over Soemba*, Tijdschrift Bd. 33, 589.

[6] G.W. Baron van Hoëvell *Todjo, Posso en Saoesoe*, Tijdschrift Bd. 35, 23.

[7] J. G. F. Riedel *De sluik-en kroesharige rassen* ... S. 307.

[8] C. F. H. Campen *De godsdienstbegrippen des Halmaherasche Alfuren*, Tijdschrift Bd. 27, 441.

Weise aus dem Leben geschieden sind; wer von einem solchen Toten träumt, muß bald sterben. Die Igorroten[1] vermeiden es, zwischen Sonnenuntergang und Sonnenaufgang das Dorf zu verlassen, denn in dieser Zeit spuken die Geister der Verstorbenen in der Nähe des Dorfes umher.

Manche dieser Toten, deren Geister überall weilen können, sind so bösartig und menschenfeindlich, daß das Bewußtsein, daß auch sie einst Menschen waren, mehr und mehr in den Hintergrund getreten ist. So sind die *pontianaks*, die Geister der Frauen, die während der Schwangerschaft, bei der Niederkunft oder im Wochenbett gestorben sind, in manchen Gegenden des Archipels bereits zu Naturgeistern geworden.

Auf Java[2] wird der Geist einer Frau, die mit einer schweren Sünde auf dem Herzen während der Schwangerschaft oder bei der Geburt gestorben ist, zu einem *kuntianak*, einem Dämon, der in den Leib gebärender Frauen einzudringen sucht. Bei den Dajak in Westborneo[3] wird eine während der Schwangerschaft oder im Wochenbett gestorbene Frau zu einem *pontiana*; dieser Dämon hat ein großes Loch auf dem Rücken, das er durch seine lang herabhängenden Haare zu verdecken sucht. Er gefährdet vor allem solche Frauen, die zum ersten Male einen Knaben zur Welt bringen; um ihn zu vertreiben, werden daher bei der Niederkunft Schüsse abgefeuert und unter dem (auf Pfählen stehenden) Hause stark riechende Harze verbrannt. Diesem *pontiana* entspricht der *sekukok* der Land-Dajak im britischen Teil der Insel[4], er lebt tief im Innern des Waldes auf hohen Bäumen. Unter den *langit*, den Luftgeistern der Milanos[5],

[1] H. Meyer *Die Igorrotes von Luzon*, Verhandlungen der Berliner Ges. für Anthr., Ethnol. u. Urgeschichte, Jahrgang 1883, 387.

[2] E. Metzger *Mitteilungen über Glauben und Aberglauben bei Sundanesen und Javanen*, Globus Bd. 44, 301.

[3] M. C. Schadee *Bijdrage tot de Kennis van den godsdienst der Dajaks van Landak en Tajan*, Bijdragen VII. Folge, Bd. 2, 543.

[4] H. Ling Roth *The natives of Sarawak* ..., Bd. I 168.

[5] A. E. Lawrence and J. Hewitt *Some aspects of spirit worship amongst the Milano of Sarawak*, Journal of the Anthr. Inst. Bd. 38, 400.

gibt es einen Dämon *potianak burong*, der das bei der Niederkunft vergossene Blut trinkt; auch dieser Dämon ist offenbar, wie schon aus dem Namen hervorgeht, ursprünglich der Geist einer während der Schwangerschaft gestorbenen Frau, er wird in der Gestalt eines Nashornvogels dargestellt.

Um zu verhindern, daß eine bei der Niederkunft oder im Wochenbett gestorbene Frau zu einem *pontianak* wird, werden ihr auf der Insel Amboina[1] Nadeln in die Arme und Beine gesteckt und ihre Haare um einen in den Sarg geschlagenen Nagel gewickelt; unter das Kinn und in beide Achselhöhlen wird ein Ei gelegt und schließlich wird die Leiche noch mit einem Netz bedeckt. Auch auf dieser Insel spielt der Nashornvogel[2] eine ähnliche Rolle, wie bei den Milanos in Sarawak; wenn man morgens zwischen 5 und 7 Uhr einen weißen Nashornvogel schreien hört, so ist ein Mädchen schwanger, vernimmt man seine Stimme in der Nacht, so wird eine Frau bei der Niederkunft sterben. Auf der Insel Seram[3] erscheint der *pontianak* als ein weißer Vogel (vermutlich ebenfalls als ein Nashornvogel) oder als ein schönes Weib mit langen Fingernägeln, mit denen sie die Männer ihrer Geschlechtsteile zu berauben sucht. Auf der kleinen Insel Siau[4] wird eine bei der Niederkunft sterbende Frau drei Tage nach ihrem Tode zu einem *pontiana*; auch dieser Dämon hat lange und scharfe Krallen, mit denen er alle Männer schwangerer Frauen zu erwürgen sucht.

Überall wähnen die Menschen die Hand der Toten zu spüren, deren Bild noch in ihrem Gedächtnis fortlebt oder von denen sie zu wissen glauben, daß ihre Geister noch in der Nähe weilen. Die Toten aber, die einst in grauer Vorzeit gelebt haben, sind

---

[1] *Schets van de residentie Amboina*, Bijdragen III. Folge Bd. 3, 166.

[2] M. C. M. Pleyte Wzn *Pratiques et croyances relatives au Bucéros dans l'archipel Indien*, Revue d'Ethnographie Bd. 4, 318.

[3] J. G. F. Riedel *De sluik- en kroesharige rassen* . . . S. 111.

[4] B. C. van Dinter *Eenige geographische en ethnographische aanteekeningen betreffende het eiland Siaoe*, Tijdschrift Bd. 41, 381.

den Lebenden schon so weit entrückt, daß sie jeden persönlichen Zusammenhang mit ihnen verloren haben. Die meisten von ihnen sind für immer in das Reich der Toten gewandert, sie kümmern sich nicht mehr um die Menschen. Aber wenn auch niemand mehr diese Toten der Vorzeit gekannt hat, einige von ihnen waren doch so bedeutende Persönlichkeiten, daß die Erinnerung an sie sich von Geschlecht zu Geschlecht forterbt. Sie haben noch nicht jede Verbindung mit den Menschen verloren, an ihren kleinen Nöten und Sorgen nehmen sie nicht mehr teil, aus der Ferne aber wachen sie über ihr Tun. Hinausgewachsen über die Geister der Ahnen sind sie zu Naturgeistern oder zu „Göttern“ geworden.

Die Bewohner der Insel Nias[1] kennen drei Geister, die einst Menschen gewesen sein sollen, der eine wohnt unter der Erde, der zweite in der Luft und der dritte in der See und in allen Gewässern der Insel; um diesen zuletztgenannten Geist, den *tuha sangarofa*, nicht zu erzürnen, darf man beim Durchwaten eines Flusses nicht lachen oder unpassende Reden führen. Es wurde schon oben des Schutzpatrones der Kopfjäger, des *Kamang trio*, gedacht, in den die Geister mächtiger Häuptlinge und berühmter Krieger übergehen, viele andere bedeutende Persönlichkeiten sind zu *sangiangs*, zu hilfreichen Luftgeistern geworden[2].

Auf der Insel Wetar[3] liegt ein Berg, auf dem zwei Geister hausen sollen, ein alter Mann und eine alte Frau, sie wachen über die Menschen und strafen jede Übertretung der althergebrachten Sitten. Möglicherweise sind auch diese Ahnengeister. Die heidnischen Stämme des zentralen Zelebes[4] unterscheiden

[1] L. N. Chatelin *Godsdienst en bijgeloof der Niassers*, Tijdschrift Bd. 26, 125.

[2] F. Grabowsky *Die Theogenie der Dajaken auf Borneo*, Internat. Archiv für Ethnographie Bd. 5, 123.

[3] J. G. F. Riedel *De sluik- en kroesharige rassen* ... S. 439.

[4] J. G. F. Riedel *De Topantunuasu ... van Centraal Selebes*, Bijdragen Jahrgang 1886 S. 86; A. C. Kruyt *De eed in Midden Celebes*, De Indische Gids Bd. 25, II 1518.

zwei Arten von Ahnengeistern, die *angga* und die *lamoa*; die *angga* werden nur von ihren Hinterbliebenen verehrt, die *lamoa* aber von dem ganzen Stamm, mit ihnen kann man nur durch die Vermittelung des Zauberpriesters in Verbindung treten. Zwar weilen sie fern im Lande der Toten, aber sie wachen darüber, daß die alten Traditionen nicht in Vergessenheit geraten. So müssen die Bare'e mindestens alle 3—4 Jahre eine Kopfjagd in das Gebiet von Kinadu (auf der südöstlichsten Halbinsel von Zelebes) unternehmen, denn ihre Vorfahren haben einst den Bewohnern von Kinadu ewige Feindschaft geschworen. Würden diese Kopfjagden unterbleiben, so würden die Bare'e von ihren *lamoa* durch Mißernten und Seuchen gestraft werden.

Der primitive Mensch ist geneigt, alles Gute als selbstverständlich hinzunehmen und alles Mißgeschick, dessen Ursache sonst nicht zu erklären ist, auf die Zauberkünste übelwollender Menschen oder auf das Wirken zürnender oder menschenfeindlicher Geister zurückzuführen. Ein großer Teil seines Handelns erschöpft sich daher in dem Bemühen, die seinen Wünschen entgegenwirkenden Kräfte zu paralysieren und die zürnenden Geister durch Opfer und Gebete zu beschwichtigen. Auch die Geister der Toten sind weit eher geneigt, den Menschen zu schaden und sie zu strafen, als ihnen zu helfen, und wenn sie den Menschen helfen, so geschieht es meist nur darum, weil diese ihre Unterstützung durch Opfer erkauft haben. Es gibt noch kaum ein rückhaltloses Vertrauen auf die selbstlose Hilfe der Toten, sie erscheinen den Menschen fast stets als Fordernde, und oft genug ist der Gedanke an sie zugleich eine Mahnung an alte Rechnungen, die noch ausgeglichen werden müssen. Das Schuldrecht der Indonesier kennt so wenig wie das der meisten übrigen primitiven Völker eine Verjährung, von Geschlecht zu Geschlecht erben sich die Schulden fort, und es ist nicht zuletzt der Gedanke an diese alten Verpflichtungen, der die Lebenden immer wieder die Hand der Toten spüren läßt.

Nur wenige unter den Toten, die einst in grauer Vorzeit

gelebt und deren Gedächtnis sich noch erhalten hat, sind den Menschen schon so weit entrückt, daß alle alten Rechnungen mit ihnen abgeschlossen sind. Von ihnen ist nichts mehr zu fürchten, befreit von allen menschlichen Schwächen und Begierden sind sie zu mächtigen Schutzgeistern, zu Göttern geworden. In einigen dieser Götter scheint die Erinnerung an bestimmte Persönlichkeiten fortzuleben, andere scheinen aus der Zusammenfassung aller Geister der Urahnen zu einer einzigen Gottheit entstanden zu sein[1].

Singa tandang, der erste unter den guten Geistern der Lubus in Groß-Mandailing (Sumatra)[2], soll einst ein mächtiger Häuptling gewesen sein; zuweilen werden ihm Hühner geweiht, im allgemeinen aber scheint man sich nur wenig um ihn zu kümmern. Die See-Dajak[3] kennen einen Gott *singalang burong*, der einst als Mensch auf Erden gelebt haben soll; er soll die Menschen gelehrt haben, die Stimmen der Vögel zu deuten, er ist auch — ähnlich, wie der obenerwähnte *Kamang trio*, mit dem er möglicherweise zusammenhängt — der Schutzgeist aller tapferen Männer, nach einer erfolgreichen Kopfjagd wird zu seinen Ehren ein Fest gefeiert. Bei den Bagobos auf der Insel Mindanao[4] werden die Seelen großer Häuptlinge zu Schutzgeistern der Menschen, sie wohnen im Walde, auf hohen Bergen oder am Himmel. Nach der Angabe von Schadenberg[5] wird mit dem Wort *nito* „der“ Gott des Guten bezeichnet, der den Menschen beisteht; aus diesem Namen *nito* darf man wohl mit

---

[1] Nebenbei sei hier erwähnt, daß Ähnliches auch bei anderen primitiven Völkern vorkommt, so bei einigen Stämmen Süd-und Ostafrikas, wo die Begriffe *muzimu* oder *mulungu* sowohl die Gesamtheit der Ahnengeister wie „Gott“ bezeichnen.

[2] P. A. van Dijk *Rapport over de Loeboe-bevolking in de onderafdeeling Groot-Mandheling en Batang Natal*, Bijdragen IV. Folge Bd. 8, 162

[3] J. Perham *Petara or Sea Dyak Gods*, Journal of the Straits Branch of the Royal Asiatic Society, No. 8, 148.

[4] F. Blumentritt *Die Bagobos*, Globus Bd. 42, 221.

[5] A. Schadenberg *Die Bewohner von Süd-Mindanao und der Insel Samal*, Zeitschrift für Ethnologie Bd. 17, 31.

Sicherheit schließen, daß diese Gottheit aus der Gesamtheit der Ahnengeister — die ja ebenfalls mit *nito* bezeichnet werden — hervorgegangen ist.

Nur bei einem Volke Indonesiens ist der Geist eines großen Ahnen so weit über alle anderen Geister emporgewachsen, daß er zu der größten und mächtigsten Gottheit geworden ist. Die Bikol in Südluzon[1], deren Kultur zur Zeit der Eroberung der Philippinen durch die Spanier die aller übrigen Stämme des Archipels überragte, hatten einen Hauptgott *gugurang*, „die zu Gott gewordene Seele des Stammesheroen". Von dieser Gottheit kam alles Gute, sie spendete den Menschen Regen und Sonnenschein, sie sandte ihnen Schutzgeister, die ihnen in Not und Gefahr beistanden. Mag auch der Hinduismus nicht ohne Einfluß auf die religiösen Vorstellungen der Bikol geblieben sein, die Gestalt dieser Gottheit ist doch in ihren wesentlichen Zügen aus den uralten Volksanschauungen hervorgegangen. Dieser gütige und segnende Gott bildet die höchste und letzte Stufe, die der Ahnenkultus in Indonesien erreicht hat.

[1] F. Blumentritt *P. Castaños Nachrichten über Bikols, Cimarronen und Agtas*, Mitteilungen der k. k. geographischen Ges. in Wien Bd. 39, 309.

Das Opfer bei den Tobabatak in Sumatra

Von **Johannes Warneck** in Bielefeld-Bethel

Die jahrhundertelang von der Berührung mit der Außenwelt abgeschlossenen, in stolzer Unabhängigkeit in ihren Bergen lebenden Stämme der Batak in Sumatra bieten ein typisches Beispiel für den Animismus der indonesischen Völker. Nachdem ich im Jahre 1909 eine zusammenhängende Darstellung der Religion dieser interessanten Stämme auf Grund langjähriger Studien habe erscheinen lassen[1], hatte ich neuerdings Gelegenheit, mich mit dem Opfer bei den heidnischen Batak eingehend zu beschäftigen, da mir von vertrauenswürdigen christlichen Eingeborenen wertvolles Material auf Grund bestimmter, von mir gestellter Fragen zugegangen ist. Meines Erachtens sind derartige Einzeluntersuchungen, die ihren Gegenstand bis in seine Verästelungen verfolgen, zurzeit der beste Dienst, welcher der Religionswissenschaft geleistet werden kann, damit sie zunächst des unabsehbaren Tatsachenmaterials Herr wird. Ich glaube, daß die Wissenschaft damit weiter gefördert wird als mit billigen Theorien und mit Philosophieren darüber, wie man sich den Werdegang der religiösen Entwicklung denkt. Was ich hier darbiete, sind nicht übersetzte Texte, sondern eine freie Zusammenarbeitung der reichlichen Quellen intelligenter Eingeborener.

Wer hat Recht und Pflicht, Opfer darzubringen? Für gewöhnliche Fälle darf oder muß jedermann opfern; so beim einfachen Ahnenopfer an den verstorbenen Vater oder Großvater;

---

[1] *Die Religion der Batak*, ein Paradigma für die animistischen Religionen des Indischen Archipels, Rel. Urkunden der Völker, Leipzig 1909, Dieterich.

nur Schwestern und Töchter sind davon ausgeschlossen. Bei größeren Ahnenopfern versieht der Familienälteste den priesterlichen Dienst. Auch Frauen dürfen unter bestimmten Umständen Opfer darbringen, z. B. Witwen oder kinderlose Frauen, dann aber nur innerhalb des Hauses und wenn sie wissen, wie man sich beim Opfern zu benehmen hat, und die Opfergebete fehlerlos hersagen können. Sie dürfen opfern dem Geiste des Schwiegervaters, ihres Gemahls, ihres Sohnes und ihrer Tochter. Selbst Kinder können, wenn niemand für sie eintritt, dem Geiste der verstorbenen Eltern ein Opfer bringen; es geschieht aber selten. Auch Leute mit körperlichen Gebrechen, entstellenden Krankheiten, Blinde, Lahme und dgl. sind nicht prinzipiell vom Opfern ausgeschlossen, wenn es auch erwünscht ist, daß gesunde Verwandte für sie eintreten, da sie das Zeremoniell nur mangelhaft versehen können. Hingegen ansteckende Krankheiten gelten als verunreinigend, und darum sind die mit ihnen Behafteten vom Opferdienst ausgeschlossen; sie würden nur den Unwillen der Geister erregen. Das alles gilt aber nur von Privatopfern an die Geister der nächsten Verwandten oder zum Zweck der Abwehr geringer verderblicher Dämonen.

Bei allen größeren Opfern an Stammesahnen und Gottheiten, bei Kalamitäten, Festen, großen Unternehmungen, welche Angelegenheiten des ganzen Stammes oder Dorfes sind, muß ein besonders geeigneter Mann das Opfer mit seinem umständlichen Ritual leiten, der *datu* (Zauberer, Zauberpriester), Häuptling, *ulubalang* (Vorkämpfer) oder *porbaringin* (Opferer). Eigentliche Priester gibt es bei den Batak nicht. Der Vertreter des Stammes in allen religiösen Angelegenheiten ist der Häuptling als Haupt der Sippe. Außerdem ist der Zauberer (*datu*), der die Kunst versteht, mit den Unsichtbaren zu verkehren und ihren Willen durch Orakelbefragen einzuholen, verpflichtet, in schwierigen Fällen, wo Kunst und Wissen des Häuptlings nicht ausreicht, Rat zu geben oder das komplizierte Zeremoniell

selbst in die Hand zu nehmen. Er ist der Vermittler zwischen zwei Welten. Bei Opfern mittlerer Art kann jeder einigermaßen vermögende oder angesehene Mann die Leitung übernehmen. Bei gewissen Opfern versieht ein Medium, auf das der Geist des Ahnen, den man kultiviert, sich niederläßt, Mann oder auch seltener Frau, den Opferdienst. Bei gefürchteten Naturgeistern, Dämonen des Wassers, des Blitzes, schwerer Epidemien, des Krieges, und bei den oberen Gottheiten (Batara guru, Mangalabulan, Soripada, Ompu Tuhan mula djadi, Debata Asiasi) muß unbedingt der *datu* oder *porbaringin* die Feier leiten, da der Uneingeweihte mehr schaden als nützen würde. Denn alles kommt auf die richtige Handhabung an, so daß es einer langen Schulung und eines guten Gedächtnisses bedarf, um auf der Höhe zu sein.

Bei jedem größeren Opfer gilt es eine Menge Verbote (*subang* oder *pantang*) sorgfältig zu beobachten, wenn nicht alles vergeblich sein soll. Findet das Opfer im Hause statt, so darf niemand während der Feier den Raum verlassen. Vom Opfer darf vor der Darbringung nichts gekostet werden; weder das Opfer noch der Opfernde darf mit irgendeinem Schatten von Menschen oder Gegenständen in Berührung kommen; kein Wort soll während des umständlichen Zeremoniells falsch ausgesprochen oder betont werden; acht Tage lang hat sich der Opferherr und der *datu* nach dem Opfer jeder Verwünschung zu enthalten; jeglicher Zank ist verboten, auch lautes Rufen; am Opfertage darf niemand grobe Arbeit verrichten, bisweilen muß alle Arbeit sogar tagelang ruhen; bei der Rückkehr vom Opferplatz darf niemand zurückbleiben, sonst hält der *begu* (Geist, Dämon) die Seele des Betreffenden fest; auch gehen die Teilnehmer nicht in ihre Häuser, ehe der *datu* sie gereinigt hat, denn erst muß die Trennung von dem *begu* vollzogen werden. Wenn die Verwandten eines kürzlich Verstorbenen dessen Geist eine Gabe opfern, welche die Scheidung versinnbildlichen soll, dann muß die Zahl der Opfernden eine ungerade

sein. Der Opfernde darf während der Feier nicht gähnen, nicht ausspucken, seine Kleidung darf nicht in Unordnung kommen, er soll nicht herumspähen, niemand darf ihn berühren oder anreden oder seinen Namen nennen; er darf nicht rauchen, wohl aber Betel kauen. Es ist verboten, etwas Gestohlenes zu opfern, denn das würde der *begu* nicht annehmen. Die Kleidung muß rein, das Gesicht gewaschen, das Haar geglättet sein. Eine Menge Verbote hat auch im gewöhnlichen Leben derjenige zu beobachten, der als Medium bei Opferfesten auftritt, z. B. er darf kein Fleisch von Hunden oder von Vieh, das eines natürlichen Todes gestorben ist, essen, keine aufgewärmten Speisen genießen, an keiner Totenopfermahlzeit teilnehmen, nicht aus einem gewöhnlichen Schöpfgefäß Wasser trinken, darf nicht im Gehen kauen, keinen Dünger auf dem Kopf tragen (weil auf seinem Haupte der Geist sich niederläßt; man nennt ihn einen, 'auf dessen Haupt der *begu* sich niedergelassen hat'). Wenn er schläft, darf niemand über ihn hinwegschreiten. Er darf sich nicht die Haare (Sitz des Seelenstoffes und in diesem Falle des *begu*) stutzen. Darum gibt es nur wenige Menschen, die sich zu Medien eignen. Das Übertreten aller dieser Verbote zieht schwere Verschuldung und umständliche Sühnopfer nach sich. Der *begu* kommt dann zur Unzeit über ihn und quält ihn heftig. Das fordert dann wieder ausführliche Sühnezeremonien, in denen verschiedene Gottheiten um Vergebung der Schuld angefleht werden.

Wenn eine Stammesgemeinschaft ein gewisses großes Opfer bringt, dann gilt das *robu* (das große Tabu) mit folgenden Geboten: am ersten Tage ist verboten das Reisstampfen, das Wasserholen außer in einer frühen Morgen- und einer späten Abendstunde, ebenso jegliche grobe Arbeit aller Stammesgenossen. Das *robu* dauert bis zu sieben Tagen. Alles ruht, auch jeder Streit und etwa schwebende Kriege. Wer das *robu* wissentlich oder unabsichtlich übertritt, den trifft der volle Zorn des Geistes, dem das Opfer gilt, bis zum nächsten Stammes-

opfer. Außerdem wird er je nach der Schwere seiner Schuld von den Häuptlingen in Strafe genommen, weil er sich an dem ganzen Stamm versündigt hat. Zudem hat er unter Umständen die sämtlichen nicht unbeträchtlichen Auslagen des Opferherren zu erstatten.

Die Opfernden legen besondere Kleidung und Schmuck an. Dem Medium sagt der niederfahrende Geist, welche Kleidung er wünscht. Die geschmackvoll mit verschiedenartigen bunten Mustern gewebten Gewänder der Batak gestatten bei solchen Gelegenheiten reiche Auswahl. Es werden bei größeren Opfern stets Kleider getragen, die man alltags nicht zu sehen bekommt. Bei Opfern, wo nicht Musik gemacht wird, ist besondere Festkleidung nicht vorgeschrieben. Für die einzelnen Opfer ist die Tracht der Leiter genau bestimmt. Über dem Ober- und Unterkleid wird noch ein besonders kunstvoll gewebter Überwurf getragen. Auch Waffen, umgehängte Taschen, Messer, Gürtel vervollständigen den festlichen Anzug. Ins Ohr steckt der Opfernde schwere, kunstvoll geschmiedete, gezackte Ohrringe, an die Arme Armringe von Elfenbein oder Knochen. Bei kleinen Opfern im Hause ist besonderer Schmuck nicht nötig. Als Kopfschmuck dient ein turbanartig zusammengedrehtes, meist weißes Tuch, in dessen Falten oft noch eine Blume oder ein Zweig gesteckt wird. Die zuschauende Menge braucht nicht festlich gekleidet zu sein. Sie macht auch nicht den Eindruck einer andächtigen Versammlung.

Wem wird geopfert? Jeder Batak opfert seinem eigenen *tondi* (Seele, Seelenstoff, Lebensmaterie), damit dieser geneigt sei, das, was dem Menschen heilsam ist, anzunehmen. Der launische *tondi* geht nämlich seine eigenen Wege und vertritt durchaus nicht immer die Interessen des Menschen, weigert sich z. B., Güter, die dem Menschen zufallen, anzunehmen, verläßt eigenwillig den Leib und ist ganz unberechenbar. Ferner opfert man dem *tondi* der lebenden Verwandten, des Vaters, der Mutter, der Schwiegereltern, der Kinder und Enkel, des

Ehegatten. Besonders wichtig ist das Opfer an den *tondi* der Verwandten von seiten der Ehefrau und Mutter. Denn alle diese Seelen können viel schaden und nützen, da nach animistischer Vorstellung die Seelen der Lebenden sich untereinander weitgehend beeinflussen und so Glück oder Unglück der Menschen bedingen. Der eigene *tondi* kann durch denjenigen anderer bereichert, aber auch vermindert und geschwächt werden. Die *tondi* derer, die einem am nächsten stehen, sind vor allem vorsichtig zu behandeln und reichlich mit Opfern zu bedenken. Ebenso opfert man der Seele seines *guru* (Lehrer), der einen in den Zauberkünsten unterweist, und der Seele des Häuptlings, von dessen Wohlwollen alle Untertanen zehren. Ist ein Häuptling bei jemand zu Besuch, so wird dieser nicht versäumen, ihm eine reichliche Mahlzeit vorzusetzen und danach des Häuptlings Seele zu bitten, ihn zu segnen mit Glück und Wohlergehen. Da auch viele Tiere mit *tondi* begabt sind, so hat man auch deren Seelen Opfer zu bringen, z. B. Tigern und Schlangen, Elefanten, Krokodilen. Wer das Zauberfechten (*monsak*) erlernt, opfert dem *tondi* des Tigers; man opfert ihm auch, damit er Tiere und Menschen nicht zerreißt. Haustieren opfert man nicht, da sie als Opfergaben gebraucht werden, außer wenn sie mißgestaltet, etwa mit einem Fuß zu viel oder zu wenig, zur Welt gekommen sind. Das ist dann ein Zeichen, daß sie einen besonderen *tondi* haben. Auch die Pflanzen werden beseelt gedacht; darum opfert man dem *tondi* des Reises bei der Feldbearbeitung und bevor die Hausfrau ihn stampft; ebenso dem *tondi* der Kokospalme, des Gummibaumes, des Yams und der Bäume, die man zum Hausbau fällen will. Bei den Nährpflanzen kommt es darauf an, daß reichlicher *tondi* darin ist, wenn man sie genießt. Beseelt ist ferner das Eisen, ihm wird darum vom Schmied geopfert, auch den eisernen Geräten, Hacke, Messer, Schwert, Lanze und dgl. Viele nützliche Geräte enthalten Seele; daher opfert der Fischer seinem Kanu, der Jäger seiner Flinte, der Zimmermann seinen Werk-

zeugen. Von großer Bedeutung für das Wohlergehen der Familie ist der Herd, dessen Seele oft geopfert wird, z. B. nach der Geburt eines Sohnes; ebenso der Seele des Hauses, die manche identifizieren mit einem freundlichen Hausgeist, *boraspati ni ruma*, einem Gegenstück zu einem freundlichen Erdgeist, *boraspati ni tano*. Die Hausseele soll der Familie zu Gesundheit und Wohlstand verhelfen. Man denkt sie sich verkörpert in den niedlichen kleinen Eidechsen, die in Indonesien zu Dutzenden die Häuser bevölkern und von jedermann geschont und gepflegt werden.

Wichtiger noch als die Seelen, die freilich das Leben tiefgreifend beeinflussen, sind für das Wohlergehen der Menschen die Geister der Ahnen (*sumangot*, auch allgemein *begu*, Geister, Dämonen genannt), die am Leben ihrer Nachkommen auf das lebhafteste interessiert sind und viel Beachtung und Kultus heischen. Den Geistern aller Verwandten bis zu den verstorbenen Kindern herab wird fleißig in den Familien geopfert, besonders wenn böse Träume und Vorzeichen und allerlei Unglück auf ihre Ungunst hinzudeuten scheinen. Ahnen größerer Sippenverbände heißen *sombaon* (Verehrenswürdige). Ihnen zu opfern tun sich die ganze Verwandtschaft oder mehrere Sippen zusammen, was seltener, aber mit viel Feierlichkeit und umständlichem Zeremoniell vor sich geht. Neben diesen Ahnen fürchtet man aber noch eine Menge anderer *begu*, die meist ausgesprochen bösartig sind und durch Opfer beschwichtigt werden müssen. Da sind die Geister derer, die eines unnatürlichen Todes gestorben sind, die Geister der Frauen, denen das Wochenbett das Leben kostete (nach Anschauung der Batak hat sich ihre Seele geweigert, ein Kind anzunehmen, und ist feige davongelaufen), Schreckgespenster für alle schwangeren Frauen, Geister von Selbstmördern, im Kriege Gefallenen, von Krüppeln, von Kinderlosen, an ansteckenden Krankheiten Gestorbenen, vagabondierende Dämonen aus anderen Landschaften. Diese alle bringen Krankheiten, und man opfert ihnen wider-

willig, aber ohne Zögern. Jede Krankheit wird von einem besonderen *begu* veranlaßt, der oft seinen Namen nach der Krankheit hat, z. B. *begu* des Fiebers, *begu* der Dysenterie. Giftmischer opfern dem Gifte, ehe sie es gegen andere benutzen. Dazu kommen noch Naturdämonen, Wassergeister (*saniang naga*), Erdgeister (*boraspati*, in der Eidechse verkörpert), Regengeister (*boru deak porudjar*, auch Erschafferin der Erde), Windgeister, Gewittergeister, Dämonen, die an Quellen, in Strudeln, im See, in Bäumen, auf Grasflächen, im Walde, auf Bergen, an Schwefelpfuhlen, an Wasserfällen, im Dickicht, in Felsen wohnen und überall den Menschen bedrohen. Durch Opfer müssen sie besänftigt werden. Man opfert auch gelegentlich dem Regenbogen, dem Blitz, Wetterleuchten, den Wolken, auch Sternen (selten) und zuweilen dem wiedererscheinenden Monde. Von Sonnendienst findet sich nichts. Man opfert auch den Tagen des Kalenders, denen man eine besondere Einwirkung auf das menschliche Leben zuschreibt.

Die Batak kennen aber auch einige höhere Gottheiten: Debata Mula djadi na bolon, der ursprünglich oberste Gott und Menschenschöpfer, daneben eine Dreiheit von Göttern, deren Namen von den Hindu übernommen, die aber ganz nationalisiert sind: Batara guru, Mangalabulan (oder Malabulan) und Soripada, daneben noch Debata Asiasi (der Gnädige) und die Debata idup, eine männliche und weibliche, in Götzenbildern verehrte Gottheit, die Kindersegen spendet. Von all den vielen Gottheiten werden nur die Debata idup in Bildern dargestellt und verehrt. Was sich sonst an bildlichen Darstellungen findet, sind Zaubermittel, die durch eingefügten Seelenstoff erst wertvoll gemacht sind. Besondere Opfer an diese obersten Gottheiten sind selten, doch werden sie ebenso wie die Erdgottheit Boraspati ni tano bei vielen anderen Opfern mit angerufen und zum Mahl geladen. Es ist überhaupt eine Eigentümlichkeit des batakschen Opferritus, daß neben der Gottheit oder dem Geiste, den man anruft, die ganze Schar der übrigen

Geister und oft auch Götter mit eingeladen werden, wohl in der Sorge, einen dieser leicht zu verletzenden Herren zu beleidigen. Nur bei Ahnenopfern in der Familie beschränkt man sich auf den betreffenden *sumangot.*

Zu erwähnen ist noch, daß auch Zaubergeräten, die man angefertigt hat, geopfert wird, in der Annahme, daß ein Dämon oder *tondi* (im einzelnen Falle ist das schwer auseinanderzuhalten) seinen Sitz darin genommen hat. So gibt es einen Zauberstab (*tunggal panaluan*), vielleicht eine Symbolisierung des niederfahrenden Blitzes, dem der Zauberer opfert, um ihn hernach zu befragen. Hierhin gehört der *pangulubalang,* ein außerordentlich wirksames Zaubermittel, das man aus Leichenteilen eines grausam getöteten Kindes bereitet und dann in eine Steinfigur bannt. Dieses Zaubermittel wird schließlich personifiziert gedacht und kann von geschickten Zauberern auf den Feind losgelassen werden und in dessen Reihen den Tod tragen. Ferner bereitet man *pagar,* Holzbilder, die mit einem *begu* in Verbindung gebracht werden und als Schutzgeister das Dorf vor Feinden behüten. Wo man Holz- oder Steinfiguren findet, sind sie (außer den erwähnten Debata idup) erst durch Zauberei Wohnsitz eines Dämonen geworden, und damit erhalten sie Anspruch auf Opfer. Zaubermittel bekommen ihre Opfer von seiten des *datu*, da der gewöhnliche Mensch mit diesen gefährlichen Dingen nicht umgehen kann. Endlich opfert man auch einigen sagenhaften Heroen, die nicht als Ahnen, auch nicht als Götter gelten, aber als Kraftmenschen es verdienen, daß man ihnen Gaben zukommen läßt. Eine solche mythologische Figur ist der populäre Held Porimbulu bosi, der Eisenhaarige, eine Art Siegfriedsgestalt. Auch der Singa mangaradja, dem als oberstem Häuptling der Batak übernatürliche Kräfte und die Kunst des *datu* in höchster Potenz zugeschrieben werden, empfängt Opfer. Doch ist es in diesem Falle sein *tondi,* den man verehrt.

Es ist durch das Herkommen und die Wissenschaft des

Opferwesens genau vorgeschrieben, was jede Gottheit, jeder *begu*, jeder *tondi* in jedem Falle für ein Opfer zu beanspruchen hat. In zweifelhaften Lagen entscheidet der *datu*, denn er steht in Verbindung mit der Geisterwelt. Von Haustieren kann alles geopfert werden außer Hund und Katze (ein roter Hund ist bei einigen *sombaon* unter dem Stamme der Pakpak erlaubt). Büffel, Kühe, Schweine, Hühner, Fische sind besonders beliebt, je nach der Größe des Opfers. Pferde werden nur den obersten Gottheiten geopfert. Sonst kommen als Opfergaben in Betracht: gekochtes Fleisch, Reis, Gemüse, Früchte, Eier, Salz, Ingwer, Betel, Mehl, Mehlkuchen, Palmwein, Piningnuß, Tabak, Blumen, Blätter, Asche, eine neue Tasche, Geräte, Gewänder, Stücke weißen und roten Tuches, auch lebende Tiere. Aber alles nach bestimmter Regel. So opfert man der eigenen Seele Fische, Schweinefleisch, Früchte, Palmwein, Reis und mit Vorliebe ein 'Seelengewand', ein Messer, Ring, Ohrschmuck, Dinge, die dann nicht veräußert werden dürfen, sondern als geweiht gelten und nur bei festlichen Gelegenheiten hervorgeholt werden So tut man z. B. in Krankheit, um die davongelaufene Seele gnädig zu stimmen und zurückzulocken. Dasselbe wird der Seele von Verwandten dargebracht. Der Seele eines Kindes wird bereits vor dessen Geburt ein Seelengewand geweiht. Man gibt eben gern dasjenige als Opfergabe an Verstorbene, was der Betreffende bei seinen Lebzeiten liebte und brauchte. Der Seele einer schwangeren Frau muß geopfert werden, was immer sie begehrt. Die Schwangerschaftsgelüste deuten auf Wünsche des *tondi* der Frau und müssen erfüllt werden. Dabei wird der *tondi* freundlichst gebeten, die Gabe anzunehmen. Dem *tondi* des Herdes wird geopfert Salz, Gesäuertes, Wasser, Schweinefleisch mit Blut angemacht, Palmwein aus einem Horn gegossen. Das wird niedergelegt an den Ecken des Herdes und auf die Herdsteine. Beim Aufrichten des Hauses opfert man seinem *tondi* Palmwein, Salz, Ingwer und Reiskuchen. Die Seele des Eisens bekommt Schweinefleisch, Palmwein und

Salz. Die Speise wird an das Eisen angeschmiert. Dem Bauholz wird geopfert Reiskuchen, Palmwein und Salz mit Ingwer. Dem Reis auf dem Felde entnimmt man sieben Ähren, wickelt sie siebenmal in bestimmte Blätter, kocht dieses Päckchen auf und opfert es dem Reis auf dem Felde. Einer Schlange (nur bestimmten Arten wird geopfert) bringt man gekochtes Mehl mit Blumen auf einem weißen Teller oder auf einem Blatt, das auf der Rückseite weiß ist. Die Gaben werden für den Opferdienst nicht mit den gewöhnlichen Namen genannt, sondern wohlklingend aufgeputzt.

Kleinere Ahnenopfer werden im Hause dargebracht; man bringt dar ein fehlerloses Schwein und bestimmte Arten Fische, auch Hühner. Jedenfalls muß Fleisch dabei sein. Das Opfer differenziert sich, je nachdem es sich um den Geist des Vaters, der Mutter, des Großvaters oder jüngerer Verstorbener handelt Reiche Leute bringen natürlich bessere Gaben als arme; ihre Vorfahren sind zufrieden mit dem, was sie bei Lebzeiten gewohnt waren. Wenn der Seele eines verstorbenen Kindes geopfert wird, so bringt man ihr kleine Fische, Zuckerrohr, Bananen und Kleinigkeiten, wie man sie Kindern auf dem Markte kauft; alles wird in eine neue Tasche gesteckt und auf das Grab gelegt. Größere Ahnenopfer werden auf dem freien Platz im Dorfe, ganz große im Freien, wo man den *sombaon* wohnend denkt, veranstaltet. Die Gabe ist dann ein Büffel, der mit Palmengrün bekränzt und umtanzt wird, oder auch ein Eber oder ein Hahn, je nach dem, was der Geist auf Befragen des *datu* fordert. Bei den Opfern an den *sombaon* wird feierliche Trommelmusik gemacht, und man erwartet, daß der betreffende Geist durch sein Medium sich vernehmen läßt. Das Medium empfängt besondere Opfer: fein zurechtgemachten Reis, ein rotes und ein weißes Huhn, Mehlklöße, Bananen, Zuckerrohr, Fische und Palmwein. Den *begu* solcher Menschen, die eines schmachvollen Todes gestorben sind, opfert man, allerdings selten, Tabak, ein Holzscheit, Asche und sieben Blätter einer

gewissen Pflanze. Das legt man zusammengewickelt an einen wenig betretenen Fußpfad. Der Opfernde geht dann rückwärts, das Gesicht der Gabe zugewendet. Den auf dem Felde hausenden Geistern werden geopfert: ein Reiskloß, sieben rote Blumen, sieben Betelpriemchen, sieben grüne Zweige. Man nimmt ein Schilfrohr mit sieben Knoten und klemmt je ein Betelpäckchen in einen solchen vorher gespaltenen Knoten. Das Ende des Rohres wird auseinandergespalten und zu einem Körbchen geflochten, in das man auf ausgebreiteten Blättern den Reis und ein Hühnerei niederlegt. Das Rohr mit der Gabe wird an einem abgelegenen Ort in die Erde gesteckt. Ähnliche Gaben empfangen andere *begu*: Eier, gekochten Reis, Betel, Salz, alte Lappen, Feuerbrände. Dem Dämon des Fiebers werden seine Gaben auf einem Topfscherben hingelegt. Bei jedem *begu*-Opfer sind Besonderheiten zu beobachten. Dem Obergott Batara guru opfert man ein geflecktes Pferd, Fische, Schweine, Kühe, Büffel, weiße Hühner, Früchte und Mehl mit wohlriechenden Zutaten. Mangalabulan erhält ein braunes Pferd, Soripada ein ganz weißes. Das Opferpferd wird erst an einer Quelle gebadet, dann mit Zitronensaft abgerieben, mit Blumen geschmückt und ins Dorf gebracht, dort auf eine siebenfach gefaltete Matte gestellt und umtanzt. Man opfert diesen Gottheiten auch eine weiße Ziege. Die Opfertiere an die Himmlischen sind hellfarbig, diejenigen an *begu* dunkelfarbig, denn die Farbe der Unterwelt ist schwarz. Mit dem Opfer an die Obergötter verbindet man stets ein solches an die Erdgottheit Boraspati ni tano und an einen oder mehrere *sombaon*. Zu einem derartigen Opfer gehören viele Ingredienzien: außer Büffel- und Hühnerfleisch Mehl, Eier, Betel, die man in einen Korb zusammentut, unenthülster Reis, Palmwein, Kokosöl, Wasser usw. Die Gabe wird mit Blumen geschmückt. Die Debata idup bekommen reifen Pfeffer, Palmwein und kleine Fische; Si deak porudjar: Huhn, Reismehl, gekochten Reis, Gambirinüsse; die Wassergottheit Saniang naga: eine weiße Ziege oder ein weißes

Huhn, Betel, Fische, Eier, Blumen; die Seegeister: Mehl und Blumen. Man ist bestrebt, die Opfergabe zu schmücken, sogar mit Blumen, für deren Schönheit den Batak sonst die Augen fehlen. Bei auffallendem Wetterleuchten wird ein *porsili* (roh geschnitztes Menschenbild, das den *begu* als Ersatz angeboten wird) verfertigt und mit einem großen Schwein oder Büffel zusammen als Opfer dargebracht; ähnlich verhält man sich, wenn der Himmel abends unnatürlich rot glüht, und bei Hochwasser. Der Figur, die den *pangulubalang* vorstellt, opfert man einen Hahn und scharfen Pfeffer, öfters auch einen Hund. Dem Zauberstab, *tunggal panaluan*, wird gleichfalls ein Hund geopfert außer Ingwer, Zuspeise, Palmwein und anderen Kleinigkeiten. Der Hund, der sonst als Gabe Geistern und Göttern gegenüber verpönt ist, scheint als Opfer für unheimliche Zaubergeräte geschätzt zu werden. Die Batak selbst (besonders in Toba) essen gerne Hundefleisch, gestehen es aber nicht leicht ein, da der Hund als unreines Tier gilt.

Was gilt nun als das eigentlich Geopferte? Bei Tieropfern wird nicht das ganze Tier den Geistern oder Gottheiten übergeben, sondern nur bestimmte Teile. Nachdem der Büffel oder das Schwein geschlachtet ist, wird das Fleisch zerlegt, Kopf, Schwanz, Hüfte, Leber, Herz und ein Rückenstück (die Teile, die „einen Namen haben", d. h. die wertvollen) werden zurückgelegt und, nachdem das übrige gekocht ist, mit dem gekochten Fleisch in Körben oder auf geweihten Tellern vor die Gottheit hingestellt, die dann den „Geruch", die Seele der Speise, genießt. Hernach essen die Teilnehmer der Feier „die Reste" auf, da ja nun die Geister den wertvollsten Anteil der Gabe, die Seele, empfangen haben. So ist es bei allen Opfern, die aus gekochten Speisen bestehen. Es ist also die Seele der Gaben, auf die es beim Opfer ankommt. Die Materie fällt, nachdem die Speise erkaltet und der „Geruch" ihr von den Geistern entnommen ist, den Opfernden als Mahl zu. Es erscheint dies als eine der zahlreichen Inkonsequenzen des Ani-

mismus, daß man Speise, deren *tondi* bereits ihr entnommen ist, noch genießt, denn was sonst im täglichen Leben die Speise nahrhaft und dem Menschen nützlich macht, ist gerade ihr *tondi*, nicht die Materie. Ist wenig *tondi* in einer sonst noch so nahrhaften Speise, so gibt sie keine Kraft, „macht nicht fett“. Die Tatsache, daß nach dem Opfer die ganze geopferte Materie liegen bleibt und nicht von den Geistern geholt wird, macht den animistischen Batak keine Schwierigkeit. Daß der *tondi* und nicht der leibliche Stoff geopfert wird, zeigt sich beim Totenopfer. Man schlachtet für einen angesehenen Häuptling bei der Beerdigung mehrere Büffel, deren Seelen den Verstorbenen ins Jenseits begleiten sollen, während das Fleisch von der Trauerversammlung verspeist wird. Bei vielen Tieropfern, aber nicht bei allen, gilt das Blut als das Geopferte, wohl weil man die Seele im Blut wohnend denkt. Auch zu den Opfern an starke Zaubermittel gehört Blut. Manchmal wird Blut in ein Grab hineingegossen, um dem abgeschiedenen Geiste Seelenstoff zuzuführen. Meistens wird aber das Blut, wie die Batak das bei ihren Mahlzeiten tun, dem Opferfleisch beigemischt und so Fleisch und Blut zusammen dem Geist oder der Gottheit angeboten. Opferhühner werden bisweilen nicht geschlachtet, sondern nur geweiht, so bei Opfern an den *tondi*. Von den nichttierischen Speiseopfern, Salz, Ingwer, Reis, Eiern, Tabak usw., dürfen die Opfernden nichts genießen. Nie wird sich jemand an einer solchen auf dem Felde oder im Walde aufgestellten Opfergabe vergreifen.

Die Frage, ob in früheren Zeiten Menschenopfer stattgefunden haben, wird von allen meinen Gewährsmännern bejahend beantwortet. Hin und wieder wurde einem *sombaon* ein Mensch geopfert, dem man eine rote Jacke anzog und einen weißen Turban aufsetzte, eine Tracht, die darum bis heute verpönt ist; doch scheinen diese Opfer sehr selten gewesen zu sein. Es wird folgendes erzählt: Durch sein Medium verlangte der *sombaon* bei einem Ahnenfeste ein Menschenopfer. Die

Häuptlinge kamen nun zusammen, um zu beraten, wie die Sache anzufangen sei. Einer sprach: „Ein Mensch ist als Stellvertreter auserkoren worden, ein Mensch soll geopfert worden. *Hu* (?) ist Medizin gegen den Blitz, *suhul* („Schwertgriff", wird gerufen bei Erdbeben, um den gefesselten Drachen, der die Erde trägt und das Erdbeben veranlaßt, daran zu erinnern, daß ihm ein Schwert bis an den Griff im Leibe steckt) Medizin gegen Erdbeben, Wasser Medizin gegen die Pocken. Wir wollen dir gehorchen, Großvater. Aber Medizin gegen die Opferung eines Menschen ist ein rötlicher Büffel." So wurde dann beschlossen, einen Büffel zu opfern, aber gleichzeitig schickte der Opferer Leute, die alle Dörfer der Landschaft aufsuchten und dabei ausriefen: „Wer ist müde" (verblümt für: wer will sich opfern lassen)? Wenn jemand irgendwoher zufällig mit „ich" antwortete, so wurde er als Opfer bestimmt, ganz gleich, ob vornehm oder gering. Alle Welt nahm sich daher inacht, man hielt den Kindern den Mund zu und ging früh schlafen, um nicht aus Versehen zu antworten. Wenn aber jemand mit „ich" antwortete, so war das ein Zeichen, daß sein *tondi* sich zum Opfer stellte (der *tondi* bestimmt ja über das Schicksal des Menschen), und er wurde zusammen mit dem Büffel geopfert. Indessen pflegte man den Menschen nicht zu töten, sondern ihn nur dem *sombaon* zu übergeben. Damit war aber sein Schicksal besiegelt, denn er war allgemein geächtet und starb regelmäßig bald darauf.

Eine andere Version: Nachts geht der *datu* aus, um den zum Opfer verlangten Menschen zu suchen, er schlägt eine dumpfe Trommel und ruft in die Gegend: „Wer ist willig?" Kommt dann aus irgendeinem Hause eine Stimme, so läuft er darauf zu und schmiert an Wand und Pfosten des Hauses Kalk. Am anderen Morgen kann er dann leicht sein Opfer finden. Am Opferplatz strömen alle, Männer und Weiber, zusammen, trommeln und umtanzen den Menschen, der an den Schlachtpfahl gebunden ist. Darauf wird mit Gebetsformeln

das Opfer dem *sombaon* übergeben, damit die Sünden des Volkes vergeben werden möchten. Nun umringen sämtliche Teilnehmer den Angebundenen und speien auf ihn, als Zeichen, daß sie alle ihre Fehler und Sünden auf ihn übertragen. Schließlich wird das Opfer vom Schlachtpfahl wieder losgebunden und laufen gelassen. Aber er lebt dann kaum noch einen Monat, da sein Leben an den *sombaon* verwirkt ist. Starb dieser Mensch dann nachträglich, so galt das als ein Zeichen, daß der Geist ihn als Opfer angenommen habe. Menschenfresserei, die sonst ausgeübt wird, kam bei diesen Menschenopfern nie vor. Die Menschenfresserei hat mit dem Geisterkult und Opferdienst nichts zu tun, sondern ist ein Mittel des Animisten, seinen Seelenstoff durch denjenigen eines Menschen, dessen Fleisch er verzehrt, zu bereichern. Bei den Pakpak-Batak gelten bisweilen solche Feinde, die im Kriege getötet sind, als Opfer an gewisse *sombaon*. Auch kam es vor, daß ein *datu* einen Mann, den er haßte, als Opfer bezeichnete, das der *sombaon* wünschte, oder daß Häuptlinge aus dem gleichen Grunde sich hinter einen *datu* steckten. In solchem Falle brauchte der *datu* nur einen entsprechenden Traum zu haben; niemand wagte, ihm zu widersprechen, und das Los des armen Opfers war besiegelt.

Ein Rest früherer Menschenopfer ist auch folgende Sitte, die vor einigen Jahrzehnten noch von den Missionaren beobachtet werden konnte. Bei einem großen Stammesopfer wurde ein Büffel geschlachtet. Darauf fingen hüben und drüben die Kinder an, sich spielender Weise mit Steinen zu werfen. Allmählich wurde aus dem Spiel Ernst; die Erwachsenen griffen ein, man holte Knüppel, Lanzen und Messer, und die Schlägerei endete erst, wenn ein Mensch tot auf dem Platze blieb. Dann galt dieser Getötete als ein Opfer an den *sombaon*, dem es zukam, den geschlachteten Büffel ins Totenreich zu geleiten und dem Ahn zu übergeben. Totschlag bei dieser Stammesfeier durfte nicht gerächt werden. Es war eben eine eigentümliche Art, einen Menschen als Opfer zu bekommen. Hatten die Fest-

genossen keine Lust zum blutigen Streit, so forderte der *sombaon* durch sein Medium direkt dazu auf. Im Jahre 1864 geschah es, daß im Tale Silindung ein großer *sombaon*, dessen Fest man feierte, als Opfer den Missionar Nommensen verlangte, der sich einige Jahre vorher dort niedergelassen hatte und von den *datu* gern beseitigt worden wäre. Daß die tausendköpfige Menge es schließlich doch nicht wagte, den unbewaffneten weißen Mann, der keinerlei Hilfe hatte, anzufallen und dem Ahnengeist zu opfern, wurde allgemein als ein Beweis der überlegenen Macht des Christengottes empfunden.

Die Gelegenheiten, bei denen es sich als notwendig oder wünschenswert herausstellt, ein Opfer darzubringen, sind unzählig. In der Regel bestimmt es der *datu*. Das private und das öffentliche Leben ist von unzähligen Opferhandlungen umrahmt, da man sich unausgesetzt von *begu* umringt glaubt und von der Gunst der Verstorbenen sowohl als der Naturgottheiten völlig abhängig zu sein meint. Schon während der Schwangerschaft muß der *tondi* der Verwandten und einiger Geister mit Opfern gedacht werden. Natürlich muß auch mit Opfern eine schwere Geburt erleichtert und möglich gemacht werden. Gleich nach der Geburt eines Kindes hat man dem Wetterleuchten und den Wassergeistern zu opfern, auch dem Herde, mit den Worten: „O *tondi* des Herdes, segne dieses Kind, daß es gesund sei, und empfange dieses Opferfleisch.“ Natürlich opfern Eltern, die Kindersegen oder einen Sohn wünschen, und zwar den Debata idup, wobei der Mann das weibliche Bild, die Frau das männliche wie ein kleines Kind auf dem Rücken um das Haus trägt. Denselben Gottheiten opfert man auch bei Augenleiden. Der Jüngling, der eine Frau sucht, kann das nicht ohne Opfer, ebenso wie der Mann, der eine Reise antritt, damit der Weg „hell“ sei; und nach glücklicher Rückkehr versäumt er das Dankopfer nicht. Wenn ein Jüngling verhältnismäßig lange unbeweibt bleibt oder eine Jungfrau keinen passenden Mann findet, dann muß unter den Auspizien des *datu*

ein Opfer gebracht werden, um „die Vereinsamung zu beseitigen“. Wer ein Haus baut, versichert sich vor dem Aufrichten des Gebälkes der Gunst aller in Frage kommenden Geister. Schon beim Fällen des Bauholzes muß er dem *tondi* des zu fällenden Baumes opfern, und zwar bei zunehmendem Monde (dies ist überhaupt günstige Zeit, weil alles, was man dann vornimmt, „zunimmt“ wie der Mond). Steht das Haus fertig da, so muß die Erdgottheit Boraspati ni tano, die man durch das Eingraben der Pfosten in die Erde beunruhigt hat, durch ein Opfer zum Freunde gemacht werden. In einer nordöstlichen Landschaft der Bataklande wurde aus diesem Grunde in jedem der Löcher, in die ein Hauspfosten eingesetzt wurde, ein lebendiger Sklave begraben. Lange Zeit bestand der Aberglaube, daß die holländische Kolonialregierung bei jedem Brückenbau einen Menschenkopf begraben lasse als Beschwichtigungsgabe an Erd- und Wassergeister. Das Graben von Brunnen war den alten Batak unheimlich. Kein neues Dorf wird angelegt ohne feierliches Opfer. Ehe der Schmied ans Werk geht, opfert er dem Eisen; der Jäger dem Ama Laksi, einem *begu*, der als Hirte des *sombaon* gefürchtet wird, und zwar mittags um den Neumond herum, desgleichen nach erfolgreicher Jagd. Er opfert aber auch seiner Flinte, seinem Messer und dem *sombaon*, auf dessen Gebiet er jagt, mit dem naiven Gebete: „O Großvater, wenn du mir von deiner Herde gibst, dann bin ich es nicht, der das Tier getötet hat, sondern die Flinte und das Feuer und das Messer. Also zürne mir nicht, sondern der Flinte, dem Feuer und dem Messer. Wenn ich auch etwas kriege, so sind's ja nur die Überreste, die jene mir lassen. Mich trifft keine Schuld.“ Ein solches Gebet beruhigt den Jäger vollständig. Dabei opfert er von den Eingeweiden seiner Jagdbeute. Ähnlich opfert und betet der Fischer zu der Wassergottheit Boru saniang naga, mittags bei zunehmendem Mond. Vor einem Kriegszuge wird, am liebsten früh morgens zur Zeit des Vollmondes, dem Kriegszauber und dem *pangulubalang* ein

Opfer gebracht, das ihre Hilfe erkaufen soll, auch dem Zauberstab, diesem aber bei zunehmendem Mond. Auch die Obergötter beschenkt man bei dieser Gelegenheit. In den Opfern vor einem Kriegs- oder Raubzuge ist man sehr gewissenhaft, weil „man sich vor dem Feinde fürchtet." Die gesamte Feldarbeit wird durch Vegetationsopfer begleitet. Beim Säen wird ein Korb mit Opfergaben ins Feld gestellt für Boraspati ni tano und ein reichliches Dankopfer zur Zeit der Ernte versprochen. Vor dem gemeinsamen Saatopfer an die *sombaon* wird es niemand wagen, mit der Bestellung seines Ackers zu beginnen. Auch beim Roden des Waldes, wenn man auf dem neu gewonnenen Boden Äcker anlegen will, muß zunächst ein Opfer gebracht werden. Dann folgt auf den Reisfeldern die Jätezeit, bei der wiederum mehrfach geopfert wird, immer zur Zeit des zunehmenden Mondes am Mittag. Dieses Opfer gilt dem Stammesahnen, da man von ihm Fruchtbarkeit der Saaten erwartet. Man überreicht ihm Blätter der jungen Reispflanze und Sand, denen dann ein substanzielles Speiseopfer (Huhn, Schwein, Reis) beigefügt wird, das die Opfernden schließlich verzehren. Darnach wird gekochter Reis und Sand auf das Feld gestreut mit den Worten: „O ihr *tondi* von all dem Reis ringsum, kommt alle auf unser Reisfeld, kommt und esset zusammen mit dem *tondi* unseres Reises." Tritt statt des nötigen Regens Dürre ein, so wird dem *sombaon* und den Obergöttern geopfert, ebenso, wenn Krankheiten der Feldpflanzen auftreten Denselben gilt das Opfer bei der Ernte, den Ahnen des Morgens, der Gottheit des Mittags. Vorher ist schon bei dem Entnehmen der Erstlinge, deren Früchte nur der engste Familienkreis genießen darf, ein Opfer dargebracht worden.

Wer einen bedenklichen Traum gehabt hat, beeilt sich, Gegenmaßregeln zu treffen, er spuckt aus, verfertigt einen *porsili* (ein roh geschnitztes und bekleidetes Menschenbild als Ersatz für den Erkrankten, das selbst als Opfer gilt) und bringt ein weiteres Opfer. Übrigens fragt man nach einem Traum gern den *datu*,

was man zu tun hat. Es wird dann je nach dem Orakel einem der näheren Ahnen geopfert. Am häufigsten treiben Krankheiten die Lässigen zum Opfer. Auch in diesem Falle wird ein *porsili* angefertigt. Größere Opfer des ganzen Dorfes oder Stammes werden veranstaltet, wenn Epidemien auftreten, die ja alle von bösen Geistern herrühren, dann werden die nicht geringen Unkosten repartiert und ohne Murren getragen. Manche Krankheit entsteht dadurch, daß der Mensch plötzlich erschrickt; darum muß bald ein Opfer gebracht werden, um die unheilvollen Folgen zu verhüten. Denn was ihn erschreckt hat, war irgendein *begu*, der begütigt werden muß, wenn er nicht den *tondi* des Erschreckten festhalten soll. In jeder Art Not und Bedrängnis greift man zum Opfer. Wer auf dem stürmischen Tobasee von Wind und Wellen bedroht wird, opfert der Wassergottheit Saniang naga zunächst Betel, aber zugleich verspricht er, am Festlande angelangt, mehr darzubringen. Ferner wird geopfert, wenn ein Sturm heranzieht, wenn ein Wasserfall auffallend laut rauscht, bei starkem Wetterleuchten, wenn Feuer ausbricht, bei Hochwasser, wenn die Feldfrucht schlecht steht, bei anhaltender Dürre, in Lebensgefahr usw. Das Opfer entspringt eben der Furcht vor den ungezählten Geistern, die den Menschen Schaden tun und darum geneigt gehalten werden müssen. Das Opfern ist „eine Schuld, die man nicht weigern kann". Unheimlich ist die Begegnung mit einer Schlange, darum wird ihr sogleich eine Gabe dargebracht. Oft kommt es vor, daß jemand in der Not, vor Antritt einer Reise, beim Beginn eines Krieges, bei Kinderlosigkeit, beim Glücksspiel seinen Ahnen ein Opfer verspricht. Das Versprechen wird ausnahmslos peinlich genau eingehalten. Viele bataksche Opfer sind Einlösungen von Gelübden, die in der Not getan wurden.

Manchmal wird durch das ganze Land hin auf Befehl des Singa mangaradja geopfert. Dieser große Häuptling ist zugleich der oberste Zauberpriester des Batakvolkes, den man mit magischen Kräften ausgestattet glaubt. Seinen kultischen Anord-

nungen wird ohne Widerspruch durch das ganze Land hin gefolgt. Er verfügt z. B., daß alle sich zeitweise oder für immer gewisser Speisen zu enthalten haben, daß in allen Dörfern ein „Fettschwein" geopfert werden soll, um eine fette Ernte zu erlangen, oder ein „Niedertretebüffel", damit Feinde und böse Geister niedergetreten werden. Einmal im Jahre findet ein großes Neujahrsopfer statt in der Zeit, die der Feldbestellung vorangeht. Mit dieser beginnt das neue Jahr. Dies große Opfer wird von einer ganzen Landschaft den drei Obergöttern und den Ahnengeistern gebracht. Was lassen es sich diese Leute kosten, die Gunst ihrer Gottheiten und Geister sich zu sichern! Und welches Gedächtnis gehört dazu, all die Opfer für die verschiedenen Gottheiten mit ihrem bunten Zeremoniell mitsamt Tag und Stunde, wo sie gebracht werden müssen, auseinanderzuhalten! Wir können das hier nicht im einzelnen ausführen.

Von der besten Seite zeigt sich der batakscbe Opferkult bei der Ahnenverehrung. Da die Verstorbenen sich am Leben ihrer Nachkommen lebhaft interessieren, im Totenreich auf deren Gaben angewiesen sind und dabei doch die Macht besitzen, jene zu segnen oder ihnen zu schaden, so haben die Lebenden allen Grund, aus Pietät und mehr noch aus Furcht die Toten mit Gaben zu bedenken. Der Tote bekommt schon bei der Bestattung eine Totengabe mit ins Grab. Ist ein angesehener Mann gestorben, so wird an seinem Sarge gebetet: „O ihr *sumangot* unserer Großväter und unserer Väter, ihr habt nun unseren Fürsten N. N. zu euch geholt. Hier haben wir die Abschiedsgabe für ihn, damit ihr ihn aufnehmt und uns beschirmt. Und du, *begu* des N. N., du hast uns nun verlassen. Hier ist die Abschiedsgabe, sie diene auch zur Mitteilung an deine Mitfürsten. Dein Geist unterstütze die, welche du verlassen hast. Es gehe von nun an das Licht über uns auf." Dann wird ein Büffel oder ein Rind geschlachtet und das Fleisch an die Teilnehmer verteilt, zuerst an die Frauen, dann an die Häuptlinge und endlich an die Menge. Die Kinnlade aber befestigt man an der Bahre des

Verstorbenen und nach der Bestattung auf dem Grabe. Mit diesem Stück Vieh muß er sich im Totenreich unter seinesgleichen einführen. Leute, die eines entehrenden Todes starben, bekommen diese Totengabe nicht. Weitere Totenopfer folgen am Grabe, meist in Form von Speisen, die man auf den Grabhügel stellt. Oft wird dem *sumangot* im engeren Familienkreise im Hause ein Opfer dargebracht; man legt die Speisen auf einen inneren Hausbalken und betet: „*Sumangot* meines Großvaters, *sumangot* meines Vaters, eßt und trinket hier, helft uns!" Nachher werden die kalt gewordenen Speisen wieder weggenommen, und der *begu* wird aufgefordert, den hingelegten Siri zu kauen, wie man nach dem Essen zu tun pflegt. Weitere Opfer an die Ahnen folgen beim Überreichen des Kaufpreises für die Braut. Der Leiter betet: „O ihr *sumangot* unserer Großeltern, wascht euch hier die Hände (vor dem Essen) und eßt wohlschmeckenden Reis und Zuspeise. Die Fürsten sind gekommen, um das Vermögen zu bringen, um eure Tochter als ihre Schwiegertochter zu holen. Helft doch hinten und unterstützt vorn, ihr Fürsten, die ihr vor uns lebtet. Helft ihr, daß die Jungfrau ihren Wohlstand finde, sendet ihr Söhne und Töchter, die mit ihr zusammen alt werden, die sich von ihr führen lassen, die an ihren Brüsten saugen. Macht fest ihr Glück, fest ihre Söhne, es werden geboren Töchter; helft dazu, ihr Großväter!" Bei Krankheit wendet man sich außer an die *begu* auch an die Ahnen. Wenn jemand keine Söhne hat, bittet man die Ahnen um Kindersegen; in jeder Kalamität fleht man mit einer Gabe um ihre Hilfe. Der Ahn, der einem am meisten geholfen hat, bekommt die häufigsten Opfergaben. Vernachlässigen die Nachkommen aber die Verstorbenen, dann kommt allerlei Unheil über sie, und das einzige Mittel, dem Unglück Einhalt zu tun, ist erneutes Opfern, auch wenn man darüber in Schulden gerät. Denn „es ist besser an Menschen verschuldet zu sein als an Geister".

Wenn einem *sumangot* etwa wegen Krankheit ein Opfer dargebracht werden soll, so muß zunächst der *datu* einen gün-

stigen Tag bestimmen, an dem dann nicht gearbeitet werden darf; Blätter und Brandholz werden rechtzeitig besorgt, auch Trommeln und Flöten geliehen. Kleine Reiskuchen werden zu Beginn der Feier geopfert; außerdem bringt man dem Ahn ein Schwein, Blumenschmuck, Betel und Fisch. Dann setzt die rhythmische Trommelmusik ein, ohne die ein größeres Opferfest nicht möglich ist, und es tanzt zunächst der Festleiter, dann die Nächstbeteiligten, und zuletzt die Medien. Die letzteren werden mit Zitronensaft rituell gereinigt, und man betet: „Besuche dein Medium, Großvater, daß er uns, deinen Nachkommen, Wohlergehen ankündige.“ Nachdem eine Weile getanzt und getrommelt ist, kommt der Geist des Ahnen auf den Schamanen. Der Veranstalter des Opfers berichtet ihm von der Krankheit, um derentwillen man ihn bemüht hat, und bittet um seine Anweisung zur Genesung. Der *sumangot* antwortet durch sein Medium: „Wenn dem so ist, so hast du deinen Fehler bekannt, die Krankheit meines Enkels wird weichen, wenn ihr das und das Opfer bringt.“ Das wird dann unweigerlich dargebracht. Denn was ein solches Medium redet, gilt unbedingt als Willensäußerung des betreffenden Geistes.

Solcher großen Ahnenopfer gibt es eine Menge, die aber alle bestimmte Bedeutung und Formen haben. Da ist ein anderes, das sogenannte Büffelopfer an den *sombaon*, den Stammesahn. Tags vorher bringt man eine Opfergabe den Geistern des Waldes, wenn der Schlachtpfahl geholt wird. Dieser wird auf dem Festplatz eingerammt, geschmückt, beopfert (Reis und Palmwein) und umtanzt. Auch vor dem zu opfernden Büffel wird getanzt von dem *datu*, den Frauen, den Männern und den Verwandten. Dabei hat jeder ein festliches Gewand angelegt und balanciert in der Hand einen Teller mit Reiskuchen. Oft kommt dann der Geist des *sombaon* über sein Medium. Der Schlachtende und die Häuptlinge sprechen feierliche Glückwünsche, dann wendet sich derjenige, der den Büffel mit dem Spieß töten soll, an die Menge und fragt: „Soll ich spießen, ihr Festleiter und Häuptlinge und

Spielleiter?" Es kommt nun viel darauf an, wie das Opfertier fällt. Um den gefallenen Büffel entsteht ein wildes Gedränge, denn der Schlachtende und seine Sippe hat verloren, wenn das Tier auf die verwundete Seite fällt; der Festveranstalter aber und seine Partei haben verloren, wenn die Wunde des gefallenen Tieres nach oben zu liegen kommt. Die ganze Nacht wird Trommelmusik gemacht. Den Büffel läßt man über Nacht liegen, um ihn erst am anderen Morgen zu zerlegen und sein Fleisch zu verteilen. Einmal im Jahre wird das *patasumangot* geopfert, und zwar in der Jätezeit. Der aus gemeinsamen Gaben bestrittene Büffel wird ohne weitere Umstände geschlachtet und verteilt. Abends bringt jede Familie das Fleisch in ihrem Hause dem Ahnen. Später versammelt man sich außerhalb des Dorfes, um dem *sombaon* gemeinsam zu opfern und ihn um Fruchtbarkeit zu bitten. Bei der Feldarbeit kommt es ebenso auf den Segen der Ahnen an als auf denjenigen der Feldgeister, und endlich auch auf die Mitwirkung der Seelen der Pflanzen. Das empfangene Fleisch wird gegenseitig vertauscht.

Ein noch größeres Ahnenopfer heißt *hordja,* durch das die Nachkommen den Stammesahnen im Totenreich in eine höhere Würde erheben. Sie ehren damit zugleich sich selbst; besonders der Festleiter zeigt der Welt seinen Reichtum, um den er nicht wenig beneidet wird. Das kann tage-, ja monatelang dauern. Nach einem einleitenden Opfer werden die Gebeine des zu ehrenden Großvaters ausgegraben, wobei feierlich Musik gemacht wird. Die Knochen, besonders der Schädel, werden gereinigt, mit Öl bestrichen, man opfert ihnen Reis, wickelt sie sorgfältig ein und legt sie vorläufig in eine Kiste. Der Festleiter hat es nun in seiner Hand, die Festlichkeiten länger oder kürzer auszudehnen; nicht selten schlachtet er, wenn er mit seinem Reichtum prunken will, 10—20 Büffel und bis 100 Schweine, deren Fleisch an die Menge verteilt wird. Begierig strömt das Volk von nah und fern herbei, um von dem leckeren Mahl etwas zu erhalten. Die Besuchenden müssen alle Geschenke mitbringen, die durch

das Herkommen genau geregelt sind. Diese Knochenfeste gehören zu den populärsten des batakschen Kalenders, weil jeder dabei auf seine Rechnung kommt. Zuletzt bestattet man die Gebeine und wölbt einen hohen Hügel über dem Grabe, das heute oft mit einem Zementaufbau verziert wird. Auch geschnitzte Bilder, zuweilen hoch zu Roß, werden auf dem Grabhügel aufgestellt. Ein ähnliches Opfer findet statt, wenn aus einem gewöhnlichen *sumangot* ein *sombaon* wird. Es wird vom ganzen Stamm auf dem Marktplatz gefeiert. Dabei wird ein Schwein, Rind, Büffel oder Pferd geopfert. Noch einmal werden die Gebeine ausgegraben; sind sie schon ganz aufgelöst, dann entnimmt man dem Grabe nur eine Handvoll Erde. Darauf folgt ein Büffelopfer. Der *datu* stellt sich in den Giebel eines Hauses und hält sieben Palmblattrippen in der Hand, während das Opfer vor ihm liegt. Dieses wird allen bereits zur Würde eines *sombaon* gelangten Geistern gezeigt, damit sie wissen, der eben gefeierte *sumangot* sei nun ein ihnen ebenbürtiger *sombaon* geworden. Die ausgegrabene Erde oder die Knochenreste werden auf einen Berg, an eine Quelle, in ein Dickicht gebracht, wo der Geist nun seine Residenz haben soll. Dort wird auch ein ihn darstellendes Bild aufgestellt. Dieses Opferfest heißt *santi.* Auf dem Markte wird dem *sombaon* ein Wohnhaus (*djoro*) errichtet zu dem alle beisteuern. Dort wird von jetzt ab dem *sombaon* geopfert.

Die allerältesten Ahnen werden schließlich Debata selbst übergeben. Bei einem Feste wird zu dem üblichen Opfer gebetet: „Wir bitten dich Gott, wir übergeben dir hiermit unseren Urahn, damit du ihn an deine Seite aufnehmen möchtest. Es höre dein Ohr, Großvater, es erreiche dich unser Wort, dir sei unser Ahn übergeben. Uns allen möge es gut gehen. Höre uns, Großvater!“ Bei dieser Gelegenheit kommt der Geist des also Übergebenen zum letzten Mal auf ein Medium hernieder und segnet seine Nachkommen. Dabei wird ein Pferd, wie es Debata zukommt, geopfert. Nun hat dieser *sombaon* mit den Menschen

nichts mehr zu tun. Seine Nachkommen sind von jeder Verehrung und vom Opfer an ihn entbunden.

Die Verehrung der Verstorbenen reicht so weit, als die Erinnerung an sie dauert. Gewöhnliche Menschen empfangen schon von ihren Enkeln nur selten Opfer; die Urenkel haben sie bereits vergessen. Große Häuptlinge leben länger in der Erinnerung, und die ganz großen werden wohl bis in die achte und zehnte Generation hinauf verehrt. Der ganze Stamm rechnet es sich zur Ehre an, ihnen Opfer darzubringen. Wenn eine Familie ausstirbt, erlöschen auch die Geister im Totenreich. Die Fortexistenz im Totenreich bedeutet nicht Unsterblichkeit, sondern nur ein nebelhaftes Nachspiel des irdischen Lebens, das allmählich, unausgesprochen, unkontrollierbar sich in nichts auflöst.

Der Ort für das gewöhnliche Opfer ist das Haus. Dort pflegt man den Verkehr mit den Verstorbenen der Familie. Das Opfer wird auf einem Hausbalken niedergelegt, wo es oft lange liegen bleibt. Im Hause opfert man auch gewöhnlich dem eigenen *tondi* und demjenigen seiner Familienglieder, der Frau, der Kinder, Eltern, Onkel, Tanten, sowie dem *tondi* des Herdes und dem der Haustür. Auch Opfer an *begu* werden hier gelegentlich dargebracht, z. B. an die Hausgeister (*boraspati ni ruma*). Totenopfer werden am Grabe niedergelegt, sowohl unmittelbar nach der Beerdigung als auch später, wenn die Trauer über einen Verstorbenen das Gemüt einmal wieder ergreift. Man setzt ihm dann auf sein Grab Speisen, die er bei Lebzeiten liebte. Gern wird auf dem Grabhügel angesehener Leute ein kleines Häuschen (*djoro*) ganz im Stile des altbatakschen Hauses, aber in kleinerem Maßstab, als Aufenthaltsort für den *begu* errichtet, in dem man dann seine Gaben niederlegt. Leute, die *alemu* (*ilmu*, Zauberkünste arabisch-malaiischen Ursprungs) lernen, legen sich bisweilen sieben Nächte lang schlafen auf das Grab eines Menschen, der eines gewaltsamen Todes gestorben ist (im Kriege, durch Tiger, Blitz usw.); jede Nacht wird dabei dem Verstorbenen ein Opfer dargebracht; man will dadurch mit ihm in Verbindung treten und

Stärke und List von ihm erlangen. Größeren Ahnherren wird, wie schon erwähnt, auf dem Marktplatz, an Stätten, wo der *sombaon* seine Wohnung aufgeschlagen hat, und auf Bergen das Stammesopfer dargebracht. Auch das allgemeine Neujahrsopfer gehört als gemeinsame Angelegenheit auf den öffentlichen Markt. Dort wird auch den Geistern des Marktes gelegentlich geopfert. Sehr beliebt als private Opferstätten sind einsame, verschwiegene Hügel, z. B. für gewisse Sühneopfer, von denen noch zu reden sein wird. Im Felde spielen sich die Vegetationsopfer bei Saat, Jäten und Ernte ab; auch nach Blitzschlägen werden im Felde Opfer dargebracht. Im Walde opfert man den Seelen der Bäume, die zu Bauzwecken oder zu Särgen gebraucht werden, auch den zahlreichen umheimlichen Walddämonen, die gern die Seele des Menschen, der im Wald zu tun hat, festhalten und fortführen. Ebenso opfern Jäger und Wanderer im Walde, sowie diejenigen, die ein Stück Wald ausroden, um neue Reisfelder oder Gärten anzulegen. Wer plötzlich erschrickt, legt sein Opfer an eben dem Orte nieder, wo ihm ein heimtückischer *begu* den Schrecken eingejagt hat. Der Fischer legt sein Opfer für die Wassergottheit Saniang naga am Seeufer nieder. Reisende auf dem Tobasee werfen in Sturmesgefahr ihr Opfer in die wilden Fluten. Auch die Quellen, Wasserfälle und Flüsse werden reichlich mit Opfergaben bedacht, weil an ihnen jene Wassergottheit weilt. Einem Baum legt man seine Opfergabe an den Stamm, z. B. ehe man den Bäumen, die das Weihrauchharz und das Guttapercha liefern, ihre Schätze entnimmt. Übrigens muß jederzeit der *datu* wissen, wo ein Opfer darzubringen ist, wenn man etwa im Unklaren darüber ist. Er befragt dann seinen Orakelapparat (meistens Huhnbeschauen). Es muß derjenige Ort sein, an dem die Geister am bequemsten die ihnen zugedachten Gaben in Empfang nehmen.

Aus dem Gesagten ergibt sich bereits, daß es verschiedene Arten von Opfern gibt: Abwehropfer, solche aus Pietät, Bittopfer, Dankopfer, Sühnopfer. Bei gewöhnlichen Opfern an die

mancherlei habgierigen und schadenfrohen *begu,* durch die man sich bedrängt glaubt, handelt es sich darum, die lästigen und gefährlichen Geister sich vom Leibe zu halten. „Wenn die Menschen den *begu* opfern, so geschieht es, damit diese nicht unwillig werden, und damit sie den Menschen das Begehrte geben. Wenn nun der Mensch das empfangen hat, was er begehrte, dann muß er dem *begu* dasjenige geben, was dieser begehrt. Wenn etwa der *begu* zuerst geben sollte, so hat er dabei etwas im Auge, und aus Furcht, daß das Gewonnene wieder verloren gehen könnte, nimmt man auf den *begu* Rücksicht." „Man fürchtet sich vor dem Drohen des *begu*: Wenn du mir nicht opferst, mußt du oder dein Sohn sterben. Man opfert also, damit solche und ähnliche Drohungen nicht in Erfüllung gehen." Es ist die Furcht vor Krankheit, vor Verarmung, vor schlechter Ernte, vor dem Feinde, vor Gewitter, Erdbeben, Trockenheit, Hochwasser, die die Menschen zum Opfern treibt. Wir können uns diese Furcht vor den neidischen, heimtückischen *begu* gar nicht wuchtig genug vorstellen. Neben einigen magischen Abwehrmitteln, neben roher Gewalt (Schießen und Fechten) und plumpem Überlisten ist es vor allem das Opfer, mit dem man den feindlichen Einflüssen entgegenarbeitet. Ordnet der *datu* ein Opfer an, dann gibt's keinen Widerspruch. Man gibt, damit die Geister weggehen. Darum macht man lieber Schulden und gibt alles her, als daß man ein Opfer unterließe. Mancher geht tatsächlich an seinen Opfergaben, die er immer wieder darbringt, wenn ihn Unglück auf Unglück verfolgt, zugrunde.

Die Batak stellen sich das Opfer nicht als magisch wirkend vor. Die Geister können es annehmen, sie können es aber auch zurückweisen. Der sonst reichlich geübte Zauber hat es mehr mit den *tondi* der Menschen, Tiere, Pflanzen und Gegenstände zu tun, deren geheimnisvolle Kräfte der Kundige in seinen Dienst bannen kann. Man macht auch Regenzauber, Liebeszauber, Bindezauber und dergl., aber die haben mit Opfern nichts zu tun oder gehen neben ihnen her. Bei jenen Abwehropfern benimmt man sich den *begu* gegenüber genau so wie in analogen Fällen bei

Menschen: man gibt, um mächtigen Widersachern den Anlaß zum Übeltun zu nehmen, man stellt sich freundlich und ehrerbietig, während sich doch heimlich die Faust in der Tasche ballt. Die demütigen Gebetsworte, mit denen man seine Opfergabe überreicht, haben nichts von Zauberformeln an sich. Die Zauberei ist ein Kapitel für sich. Eigenartig ist, daß gewissen starken und gefährlichen Zaubermitteln selbst Opfer dargebracht werden, da man sie gewissermaßen mit *tondi* begabt denkt; manche sind auch als *begu* personifiziert worden. Die Geister und Götter stehen den Opfern ganz frei gegenüber; ob sie sie annehmen oder nicht, darüber entscheidet ihre Laune.

Da die Grenze zwischen feindlichen Dämonen und Geistern von Verstorbenen fließend ist, und da auch der Trauer um die Abgeschiedenen viel Furcht und Grauen beigemischt ist, so läßt sich schwer sagen, wo das Motiv der Furcht aufhört und das der Pietät anfängt. Im tiefsten Grunde kultiviert man auch die Geister der verstorbenen nächsten Verwandten aus Angst, sie könnten den Hinterbliebenen schaden. Sind sie doch alle ausnahmslos neidisch auf die Lebenden und spielen ihnen gern übel mit. Jedenfalls sind sie ergrimmt und gefährlich, wenn die Nachkommen nicht fleißig ihrer gedenken. So gibt man ihnen gleich bei der Bestattung Speise, Vieh und Geräte mit, damit sie die Ihrigen in Frieden lassen. Durch mancherlei Künste sucht man sie fern von Dorf und Haus zu halten. Man verlegt den Weg vom Grabe mit Dornen, meidet beim Hinaustragen der Leiche den gewöhnlichen Weg, damit sie den Rückweg nicht finden, und dergl. Und doch darf man die Pietät als Motiv des Opferns nicht ganz ausscheiden. Die Überlebenden wünschen ihren Ahnen im Totenreich Macht und Ansehen, daher bringen sie ihnen die kostspieligen, umständlichen, alle Kräfte in Anspruch nehmenden Stammesopfer. Wenn die Mutter auf das Grab ihres Kindes Speise niedersetzt, so tut sie es in vielen Fällen, damit ihr Liebling keine Not leiden soll. Bei dem ausgeprägten Familiensinn der Indonesier haben die Nachkommen das Bedürfnis, den Verstorbenen von Zeit zu Zeit

Mitteilung von dem zu machen, was ihnen widerfährt, sie auch daran Anteil nehmen zu lassen, wenn ihre Lage sich bessert. Manchmal geben die Verwandten von Leuten, die früher gestorben sind, einem Toten Gaben mit, damit er sie den Ihrigen überbringe. Aber diesem pietätsvollen Gedenken ist immer eine gute Portion Furcht beigemischt. Auch spielt die Selbstsucht mit hinein: man ehrt sich selbst und seine Familie, wenn man seinen Verstorbenen prunkvolle Ahnenfeiern rüstet. Spiegeln diese doch den Reichtum und das Ansehen des Festgebers wider, dessen höchster Ehrgeiz es ist, wegen eines gelungenen, stattlichen Opferfestes weithin gerühmt zu werden. Es spricht nicht für einen pietätvollen Sinn, wenn man beobachten kann, wie die Batak einen alten Großvater, solange er unter ihnen lebt, schlecht behandeln, nach seinem Tod aber seinen *begu* mit reichlichen Opfern überschütten.

Die meisten Opfer bringen die heidnischen Batak, wie sie ohne Scham zugestehen, um Besseres und Wertvolleres dafür wiederzuempfangen, sowohl bei den Ahnenopfern als bei solchen an die höheren und niederen Natur- und Himmelsgottheiten. „Alle Menschen opfern, damit sie das, was sie wünschen, erhalten.“ Man opfert den Debata idup nur, wenn man Kindersegen begehrt; dem Ama Laksi, wenn man auf der Jagd Glück braucht, den Obergöttern, wenn Regen und Wohlstand kommen soll, den Feldgeistern, damit man eine gute Ernte bekommt, dem *pangulubalang*, wenn der Feind droht. Im übrigen kümmert man sich nicht um sie. Und auch der Ahnen gedenkt man — einige Ausnahmen abgerechnet — nur, wenn man sie nötig hat. Die meisten Opfer sind Bittopfer. Man gibt, um zu empfangen. Auffallend ist dabei in den meisten Fällen die Geringfügigkeit der Gabe, die in keinem Verhältnis zu stehen scheint zu dem, was man haben will. Man opfert ein Hühnerei und eine Handvoll Reis und verlangt dafür reichen Ertrag eines großen Feldes; man gibt ein Huhn (nennt es aber Schwein) und erwartet eine glückliche Reise und glänzendes Handelsgeschäft usw. Ist das plumpe Gedankenlosigkeit oder Inkonsequenz? Glaubt der Batak seinen Göttern alles anbieten zu können? Ich glaube, wir

würden damit den Ernst und die Aufrichtigkeit ihrer Religiosität zu tief einschätzen. Wir müssen, um das bataksche Opfer zu verstehen, die Sitten im Auge behalten, die unter dem Volke bestehen, und die man naturgemäß auch auf den Verkehr mit den Geistern überträgt. Einer meiner Gewährsmänner drückt seine Meinung folgendermaßen aus: „Das Opfer kann man nicht mit einem Kauf- oder Tauschgeschäft vergleichen, es bedeutet vielmehr eine Bitte. Denn wer kauft, empfängt, was dem Kaufpreis gleichwertig ist, aber wer etwas zur Unterstützung seiner Bitte gibt, der braucht nicht den vollen Wert dessen, was er bittet, zu geben. Es bringt jemand z. B. ein Säckchen Reis und gekochtes Fleisch und ein gewebtes Gewand als Unterstützung einer Bitte zu seinen Verwandten. Was er schenkt, ist vielleicht höchstens 10 Gulden wert, um was er aber bittet, nämlich ein Büffel, kostet mehr als 50 Gulden. Und doch empfängt er oft, was er bittet. Kann ein Büffel, Schwein, Ziege, Huhn gleichwertig sein mit dem, was der Opfernde bittet Feldfrüchte, Gesundheit, Viehreichtum, Kindersegen, selbst wenn man den Wert der Gabe durch Musik beim Darbringen erhöht?“ Es ist batakscbe Sitte, eine Bitte, die man einem höherstehenden Manne vorträgt, etwa einem Häuptling, den man um Schutz angeht, oder einem Reichen, von dem man Reis oder Geld leihen will, mit einer kleineren oder größeren Gabe, „Bittgabe“, zu begleiten. Natürlich steht dieses Geschenk in keinem Verhältnis zu dem, was man erbittet; sie soll gar kein Gegenwert sein, auch keine Bestechung, sondern sie ist einfach ein Zeichen der Höflichkeit. Eine kleine Gabe gehört zu einer Bitte ebenso selbstverständlich wie höflich vorgetragene Worte. Auch der ärmste Mann wird ohne eine solche nicht zu bitten wagen. Genau so benimmt man sich nun den Göttern und Geistern gegenüber, und die verhältnismäßig geringe Gabe soll nicht einen magischen Einfluß auf die Geister ausüben, auch nicht ein Bestechungsversuch sein, sondern sie begleitet als Höflichkeitsbeweis die eindringliche Bitte des seiner Unterordnung und Schwachheit sich bewußten Menschen. Man nennt die Opfergabe „Unterlage der (betenden, nach oben

erhobenen) Hand, die da bittet", oder „ein Zeichen, mit dem man seinen Gruß anbietet". Man denkt sich eben seine Götter so, wie man selbst ist, und verkehrt mit ihnen in denselben Formen, die unter den Menschen Geltung haben. Darum wird auch, wie wir noch sehen werden, jedes etwas größere Opfer von einem Gebet begleitet; oder richtiger umgekehrt: zu einem Bittgebet, das Aussicht auf Erhörung haben soll, gehört eine begleitende Gabe. Das Bittopfer wäre in diesem Falle nur eine Beigabe zum Gebet, das Gebet also das Primäre, das Opfer das Sekundäre. Daher braucht man von dem beim Opfer Betenden den bezeichnenden Ausdruck: „er beredet das Opfer", will sagen: er spricht darüber und erklärt den Geistern, was diese „Bittgabe" von ihnen wünsche. Das gilt natürlich nur von den Opfern an die höheren Gottheiten, die Naturgötter und die großen Ahnen, zu denen man mit ehrfurchtsvoller Scheu aufsieht. Das Opfer an die unzähligen kleinen, übelwollenden *begu* steht eine Stufe niedriger und will sie lediglich fernhalten. Das ist kein Bittopfer, sondern eine ungern hingeworfene Gabe, um in Ruhe gelassen zu werden, so, wie man es auch bei gefährlichen, reizbaren Menschen macht.

Auch Dankopfer sind bei den Batak nicht selten. Wenn jemand besondere Freude zuteil wird, wenn ihm ein Kind, besonders ein Sohn, geboren ist, wenn er selbst oder eins seiner Familienglieder wieder gesund geworden ist, wenn er siegreich im Kampfe oder im Glücksspiel war, oder ihm Vermögen zugefallen, die Ernte geglückt ist und dergl., so wird er selten ein Dankopfer an die Gottheit oder den *begu*, dessen Hilfe er sein Glück zuschreibt, oder an den eigenen *tondi*, der das Gute freundlich angenommen hat, unterlassen. Ist der Hausbau oder die Dorfanlage glücklich vollendet, so wird ein Freudenopfer gebracht. Der glückliche Jäger vergißt das Dankopfer an den Ama Laksi nicht. Die bereits erwähnten Gelübde, die einer in der Not oder vor Beginn einer Unternehmung ablegt, wird er immer mit einem Dankopfer einlösen. Man betet z. B. vor Beginn einer Reise zum *sumangot* des Großvaters: Wenn ich gesund zurückkehre und er-

langt habe, was ich wünsche, werde ich dir opfern. So tut man bei der Feldarbeit, im Kriege, in Krankheit, bei Kinderlosigkeit, vor dem Hausbau und oft. Auch dem eigenen *tondi* werden Dankopfer gebracht. Das alles geschieht sehr oft. Es ist wohl weniger Dankbarkeit, was zu diesen Dankopfern treibt, als das Gefühl, man habe eine Schuld einzulösen, wenn man nicht den Unwillen der enttäuschten Geister auf sich laden will. Während man im Verkehr der Lebenden Dankbarkeit („Güte erinnern") kaum beobachtet, darf man mit der Gunst der Geister und Gottheiten nicht spielen. Dankopfer an die Ahnen entspringen mehr dem Bedürfnis, sie, die noch so lebhaften Anteil am Ergehen ihrer Nachkommen nehmen, teilnehmen zu lassen an der Freude, die der Familie widerfahren ist. Das Zusammenhalten der Familie in guten und bösen Tagen reicht über das Grab hinaus.

Seltener ist das Sühn- oder Schuldopfer. Da hat jemand einen Verwandten getötet, und nun kommt allerlei Unheil über ihn, es stellen sich Krankheiten ein, sein Vieh oder seine Kinder sterben. Oder ein Vater hat seine Tochter an einen Mann verheiratet, den sie durchaus nicht wollte, und nun hat er Unglück mit seinen jüngeren Töchtern; oder ein Übermütiger hat einen Krüppel verhöhnt, und bald darauf wird ihm ein verkrüppeltes Kind geboren; oder man hat vergessen, in der Nähe eines Ortes, an dem sich Geister aufhalten, im Vorbeigehen *santabi* („mit Verlaub") zu sagen, und wird nun krank. Dann lastet ein Fluch auf dem Schuldigen, den er nur durch ein Sühnopfer beseitigen kann. Wenn jemand eine Schlange oder einen Tiger getötet, einen Baum gefällt hat und darnach krank wird, so ist das ein Zeichen, daß er ein Unrecht begangen hat, und er muß dafür opfern. Wer eine Schlange getötet hat, muß ein Schlangenbild aus Stricken verfertigen, das er bunt färbt, und dabei bekennen: „Großvater, ich habe gefehlt, indem ich deine Schlange getötet habe; laß mich wieder gesund werden, empfange hier deine Schlange!" Wenn der Blitz einschlägt, oder der Tiger einen Menschen zerreißt, so ist das ein Anzeichen, daß jemand in der Landschaft sich versündigt

hat, etwa das Reismaß beim Verkaufen verkleinert, beim Kaufen vergrößert, oder einen Häuptling hintergangen hat. Dann opfert die ganze Landschaft an Debata (die oberste Gottheit; in solchem Falle wird kein bestimmter Gottesname genannt), um den Fehler zu bekennen und die Schuld zu sühnen. Es entspricht dem kommunistischen Empfinden der Batak, daß in solchen Fällen die ganze Familie oder das Dorf oder der Stamm mit dem Sühnopfer für den Schuldigen eintritt, genau wie bei der richterlichen Sühne für Mord oder Diebstahl, wo es weniger darauf ankommt, daß man den Schuldigen findet und züchtigt, als daß die Gemeinschaft die auf ihr ruhende Schuld auf sich nimmt und die Folgen trägt. Auch beim Sühnopfer ist die Hauptsache das Sühnegebet; die Opfergabe unterstützt dieses nur und steht in keinem Verhältnis zu der Schwere des zu lösenden Fluches. Die Opfernden und Betenden sind in solchen Fällen die Häuptlinge als Vertreter der Sippe.

Eine eigenartige Sühnenzeremonie ist das *papurpur sapata*, das „Wegfliegenmachen eines Fluches“, unter dem jemand nach Aussage des *datu* steht. Der Betreffende geht mit dem *datu* und den nötigen Opfern auf einen mittelgroßen Hügel. Dort betet der *datu*: „O Großvater *boraspati ni tano*, und ihr *sombaon* (werden mit Namen aufgezählt): Ruft euch gegenseitig herbei, ihr Götter, denn ich kann euch nicht alle aufzählen. Und ihr Großväter, ihr drei Götter, Batara guru, Soripada, Mangalabulan, als vierter Gott Asiasi, als fünfter Mula djadi der Große, hört, hört auf unsere Stimme! Wenn etwa dieser hier einen Fehler begangen hat, habt Mitleid, es helfe ihm eure Macht, rechnet es ihm nicht zu!“ Dann legt der schuldbeladene Mensch seine Hand auf einen Käfer und auf eine Schwalbe, die man mitgebracht hat, um den Fluch auf sie zu übertragen, und läßt sie fortfliegen. Wenn diese Tiere nun geradeaus nach oben fliegen, so ist das ein Zeichen, daß die Götter das Gebet erhört und den Fluch weggenommen haben. Wenn sie sich aber herunterlassen, dann ist das bedenklich. Gleichzeitig wird ein Sühnopfer an

obige Gottheiten gebracht. Man nennt diese Zeremonie auch: „seine Sünde unserem Großvater Gott bekennen". Auch zieht man gern Häuptlinge zu der Zeremonie hinzu, damit sie mit ihrem Gebet das Opfer unterstützen. Dafür bekommen diese dann ein Geschenk. Eine andere Weise, einen Fluch zu bannen, ist folgende: Es gibt Jünglinge, die sich vergeblich bemühen, eine Braut zu gewinnen, oder Jungfrauen, die keinen Mann finden. Beides gilt als sehr bedenklich, da die batakscher Gesellschaft Junggesellen und alte Jungfern nicht kennt. Es muß also eine schwere Verfehlung vorliegen, wenn das, was allen Menschen natürlich ist, das Heiraten, nicht zustande kommt. Der *datu* erklärt, der Betreffende sei in einen „Mangelzustand" geraten und müsse ein Sühnopfer bringen. Man glaubt, irgend jemand habe den *tondi* des Jünglings oder der Jungfrau wegen eines Vergehens in die Einsamkeit gebannt, deshalb könne der *tondi* nun keine Gemeinschaft mehr mit demjenigen anderer Menschen haben. Ein Opfer an den in Frage kommenden *begu* löst von diesem Fluch. Es ist in allen diesen Fällen nicht das Gewissen, das zum Sühnopfer treibt, sondern das Unglück, das man auf jeden Fall loswerden muß. Es handelt sich dabei auch nicht um gewöhnliche, moralische Verfehlungen, um die sich die Geister nicht kümmern, sondern gewöhnlich um Übertretung dessen, was Herkommen ist. Der schlimmste Vorwurf, den man jemand machen kann, ist der, daß er getan habe, „was nicht Sitte ist", „was noch nie dagewesen ist".

Den Obergöttern, die man übrigens bei allen anderen größeren Opfern mit den Naturgottheiten und *sombaon* und *sumangot* zusammen anruft, werden auch Weiheopfer dargebracht. Gelegentlich fühlt sich jemand gedrungen, Gott ein Pferd zu weihen. Man führt das zu weihende Pferd unter Trommelmusik zu einer Quelle, wobei eine weiß-rot-schwarze Fahne vorangetragen wird. An der Quelle wird dem dort residierenden *sombaon* und der Wassergottheit *saniang* ein Opfer gespendet. Dann wird das Pferd abgewaschen, im Dorfe noch mit Zitronensaft abgerieben,

dreimal hin- und hergeführt und dann in den Stall gebracht. Darauf wird für Debata eine Kuh geschlachtet und von den Teilnehmern verzehrt. Wer sich kein Pferd leisten kann, weiht einen Pferdezaum mit dem Versprechen, so bald als möglich das dazu gehörige Pferd zu geben. Das Opfer wird auf dem Hausbalken niedergelegt. Ein anderes Opfer an Debata ist „das Gottespferd essen“. Es ist dies ein Stammesfest, das sehr selten, vielleicht nur einmal während einer oder zwei Generationen, vorkommt. Nachdem schon einige Tage um das zu opfernde Pferd getanzt ist, wird es in feierlichem Zuge auf den Marktplatz gebracht. Hinter dem Pferde folgt ein Mann, der auf einem hölzernen Steckenpferd *(rangin)* reitet. Auf dem Markte wird wieder von Männern und Frauen getanzt. Hernach wird das Pferd geschlachtet, und das Blut in einem Erdloch als Opfer an die Gottheit aufgefangen, während das Fleisch von den Festteilnehmern gegessen wird. Ein der Gottheit geweihtes Pferd darf nicht veräußert werden. Das Glück des Besitzers ist an das geweihte Tier gebunden. Es gilt als wirkliches Eigentum der Gottheit, ist also eine Art lebendiges Opfer.

Bei der Darbringung gewisser Opfer errichtet man einen Altar oder Opfertisch, wenn nämlich außerhalb des Hauses und Dorfes geopfert wird. Man steckt vier kleine Pfosten aus Rohr oder Holz in die Erde, die mit Blättern einer bestimmten Pflanze umwickelt und mit fein gewebten Gewändern umhangen werden. An die vier Ecken befestigt man Palmzweige und je ein weißes und ein rotes Fähnchen. Die Pfosten werden oben durch Querhölzer verbunden, die dann mit Rohr belegt werden. Damit ist eine Art einfacher Tisch hergestellt. Die Ränder werden mit Blättern und Blumen geschmückt. Eine kleine Treppe (als Weg der einzuladenden *begu*) wird angelehnt, die nach Art altbatakscher Stiegen aus einem Holz mit eingehauenen Kerben besteht; aber mit Rücksicht auf die Geister, bei denen alles umgekehrt ist wie bei den Lebenden, muß die Treppe umgekehrt stehen, und ihre Stufen müssen eine gerade Zahl ausmachen

(Treppenstufen bei Häusern der Menschen müssen ungerade Zahlen aufweisen). Das Opfer wird zunächst auf einer Matte an der Erde ausgebreitet; nach dem Opfergebet wird von allem, was geopfert wird, etwas auf den Altar gelegt, von dem die Geister speisen, und der Rest von den Teilnehmern gegessen. Man nimmt an, daß die Geister oder Götter vorher ihren Anteil genießen. Solche primitive Altärchen findet man oft in Feld und Wald. Man macht auch dreieckige Altäre, deren eine Ecke nach Osten gerichtet sein muß. Nach dieser Richtung hin wird eine Bambusstange aufgestellt und mit Grün und Blumen bekränzt. Es ist eigenartig, daß die Batak, die sonst gar keinen Sinn für Blumen und grünen Schmuck haben, bei ihren religiösen Handlungen ihn so reichlich anwenden. Man kann bei gewissen Opfern auch den Opferkorb mit den Gaben aufhängen. Eine Palmblattrippe oder ein Bambusstock wird schief in die Erde gesteckt; an dessen Spitze wird an einem Strick ein aus Blättern geflochtenes Körbchen aufgehängt, in das Reiskörnchen und kleine Fische hineingelegt werden. Altäre aus Steinen oder Erde kennt der Batak nicht. Diese einfachen Opfertische sollen wohl dazu dienen, die *begu* auf die Gaben aufmerksam zu machen.

Hat man es mit kleineren oder unbeliebten Geistern zu tun, so bedarf es keines Altars zum Opfern. Man legt die in Blätter gewickelte Opfergabe einfach auf die Erde oder auf eine geflochtene Matte und ruft die Geister, ihren Anteil zu holen. Genau so, wie man Menschen das Essen serviert; es genügt dazu eine Matte, die auf dem Fußboden ausgebreitet wird, und statt des Tellers ein Bananenblatt, von dem die Speisenden zulangen. Oft häuft man die Gaben auf einen Teller, der beim Opfergebet in der Hand gehalten und den Geistern angeboten wird, so z. B. bei allen Totenopfern und denen für den eigenen *tondi*. Statt des Tellers kann man auch ein frisches Bananenblatt nehmen. Andere Opfer an gewisse *begu* werden in einen Topf gelegt. Opfer an umherschweifende Geister legt man auf einem Scheideweg nieder oder wirft sie auch einfach hin und überläßt sie dort

ihrem Schicksal. Der Scheideweg soll die Scheidung von dem unliebsamen Geiste nicht nur symbolisieren, sondern auch realisieren helfen. Analoge Vorgänge haben analoge Wirkungen. Man sagt dabei: „Da hast du dein Opfer, herumschweifender *begu*, trage die Krankheit von uns weg.“ Mit Vorliebe legt man die Opfer, die innerhalb des Hauses dargebracht werden, auf einen inwendig herumlaufenden Balken, den man zu diesem Zwecke rein fegt und mit einer eigens dafür bestimmten Matte belegt. Man bietet kleinere Speiseopfer den Geistern genau so an wie einem genügsamen Menschen seine Mahlzeit. Ein Opfer an die Gottheit kann auch in einen Korb gelegt werden, der aus Hühnerhaut um ein Gestell gemacht ist und auf einer Stange ruht. Oben wird eine Fahne festgesteckt. Ein solches Gestell errichtet man auf der Dorfstraße oder an der Dorfpforte. Andere Opfer hängt man an der Tür des Hauses oder des Dorfes auf. An den vorstehenden Giebeln der alten batakschen Häuser oder an den Ecken wird gern ein aus Fasern der Palmblätter geflochtenes rohes Bild eines Huhnes aufgehängt, das ein Opfer birgt. Kleinere Opfer klemmt man auch einfach in einen gespaltenen Stock und steckt diesen irgendwo an den Weg.

Eine besondere Feierlichkeit ist die Errichtung eines geflochtenen Altars (*ragaraga*) für den Stammesahn. Das Opfergestell wird aus gesplissenen Rippen der Zuckerpalme geflochten in der Form eines kleinen Häuschens, mit einer Tür und einem Blätterdach und mit feinen Gewändern bedeckt. So wird es unter dem Dache im Hause aufgehängt. Das Opferhäuschen enthält Schweinefleisch, Reiskuchen, Fische und Öl in einem Krüglein. Unten an dem Gestell ist ein Rotangstrick befestigt. Wird nun das Opfergestell samt dem Opfer unter Trommelmusik in die Höhe gezogen, so sucht der Festleiter mit seinen Leuten das Blätterhäuschen zu schützen, damit es von niemand berührt wird. Von allen Seiten drängen nämlich die Leute herbei, um den herabhängenden Strick anzufassen. Wem es dennoch gelingt, auf den geht alles Glück, das man von diesem

Opfer erwartet, über. Nach langem Hin- und Herziehen treten die Kinderlosen aus der näheren Familie heran, fassen den Strick an, berühren den Blumenschmuck und sagen: „An dieses Opfergestell unseres Großvaters hängen wir uns (wie solche, die sich erhängen wollen), denn es ist für uns besser, zu sterben, als die Leute zu sehen, die schöne Blätter treiben; denn wir haben keine Kinder, und traurig ist das Los, das uns unser Großvater gesandt hat.“ Nach dieser Zeremonie läßt sich der *begu* des Ahnen in der Regel auf sein Medium nieder und gibt seinen Willen kund. Er fordert sein Opfer, das ihm von dem Altar ausgehändigt wird, den Rest verteilt er an seine Enkel oder gibt etwas an diejenigen, die vorhin ihn um einen besonderen Segen gebeten hatten, und verheißt ihnen Heil. Geht sein Versprechen in Erfüllung, so wird ihm später ein Dankfest gefeiert.

Abgesehen von den Weiheopfern werden alle zu opfernden Tiere geschlachtet, nachdem sie zuvor mit Blumen und Grün geschmückt und feierlich umtanzt sind. Bei einem mit dem *porsili* einem *begu* übergebenen Opfer ist es allerdings eine (wie es scheint, selten beobachtete) Sitte, ein lebendiges Huhn an das Bild anzubinden und es so elend umkommen zu lassen. Gewissen *sombaon* opfert man auch Hühner und Ziegen, indem man diese im Gebet dem Ahnengeist übergibt und dann in das Dickicht, das gewöhnlich seinen Wohnsitz umgibt, laufen läßt, nachdem man zuvor das Tier mit der Hand berührt hat. Niemand wagt, ein solches „Tier des *sombaon*“ zu nehmen, selbst wenn es ihm zutraulich sich nähert. Bei größeren Opfern tötet der *datu* oder ein erwählter Häuptling das Tier, indem er ihm eine Opferlanze in die Seite stößt. Das Opfer wird nicht verbrannt, außer in einem Falle. Bei der Einweihung eines neuen Hauses nämlich wirft der Hauseigentümer ein Stück Fleisch in das Feuer des Herdes zur Beschwichtigung eines einspännerischen, übelwollenden Geistes, der sich zuzeiten am Herde aufhalten soll. Das Fleisch des Opfertieres wird in weitaus den meisten Fällen gekocht; von dem Gekochten werden dann die besten Stücke ge-

nommen und als Gabe dargeboten. Man hat drei Arten der Fleischzubereitung beim Opfer: 1. Das Fleisch wird wie gewöhnlich gekocht und mit den üblichen Zutaten, Salz, Pfeffer, wohlriechenden Kräutern, Blut, wohlschmeckend gemacht, wie es der bataksche Gaumen liebt. 2. Die Fleischwürfel werden geröstet und mit den entsprechenden Zutaten versehen; das ist die batakshe Art des Bratens. Zu den gewöhnlichen Zutaten gehört auch das Blut des geschlachteten Tieres. 3. Die Fleischstücke werden ungekocht mit Saurem, Salz, Pfeffer und Ingwer vermischt und so durchsäuert; das Gemisch läßt man stehen, bis es sich gut durchdrungen hat. Es ist also immer eine nach batakscher Weise zubereitete, fertige Mahlzeit, die man den Göttern oder Geistern anbietet, in der Annahme, daß dasjenige, was den Lebenden schmeckt, auch dem Geschmack der Geister zusagt.

Da liegt nun der Schluß nahe, daß es sich beim Opfer um eine den Göttern und Opfernden gemeinsame Mahlzeit handelt, um so mehr, als die Opfernden doch, wenigstens bei größeren Tieropfern, den größten Teil des Fleisches selbst verzehren. Von dieser Auffassung wollen aber alle meine Gewährsmänner nichts wissen. Man würde sich davor fürchten, erklären sie, mit den *begu* Tischgemeinschaft zu haben: „Die Heiden halten die *begu* für sehr erhaben und majestätisch, deswegen lassen sie sie zuerst essen; erst nachdem jene fertig sind, wagen die Opfernden zu essen, und zwar nur die Überreste. So bei dem Opfer an die *sumangot*: Erst nachdem die Speise kalt geworden ist, hebt man sie vom Hausbalken ab, und nennt sie dann Überreste von den *begu* und ißt sie. So wie es Sitte ist, wenn man Höherstehende bewirtet, so tut man den *begu*. Wenn jemand einen Häuptling bewirtet, der über ihm steht, dann wird nie der Wirt mit seinem Gast zusammen essen; er bedient ihn vielmehr beim Essen und genießt nachher, wenn jener abgegessen hat, was er übrigließ, und freut sich dessen.“ Wie könnte ein armer Mensch zusammen speisen wollen mit

Wesen, die so hoch über ihm stehen? Die Erklärung bietet hier wieder die Sitte, wie man sie Lebenden gegenüber beobachtet. Wer einen Häuptling ins Haus bittet und ihm ein Mahl rüstet, um ihm hernach seine Bitte vorzutragen, wird unter keinen Umständen mit ihm zusammen essen, sondern bedient ihn höflich bei Tische. Erst nachdem der Gast gesättigt ist, genießt der Gastgeber, was übriggeblieben ist. Kein Mensch empfindet das als unwürdig. Nach der Mahlzeit setzt man sich dann zu dem geehrten Gast und trägt ihm vor, was man von ihm bittet. Die Mahlzeit ist nur die Einleitung der Bitte. Wenn ein Häuptling irgendwohin zum Essen gebeten wird, so weiß er, daß man ihm dort eine Bitte vortragen will. Einem angesehenen Mann ein Mahl zu bereiten, bedeutet immer Gewinn für den eigenen *tondi*, auch wenn der Gastgeber gar nichts davon bekommt. Man wartet beim Opfer ruhig ab, bis die *begu*, nachdem sie gespeist und auch den üblichen Betel als Nachtisch empfangen haben, wieder fortgegangen sind, dann erst fühlt man sich gemütlich und läßt es sich bei den Resten wohl sein. Die Meinung der Opfernden ist die, daß durch die Berührung mit den *begu* oder Gottheiten die Speisen an Kraft und Seelenstoff gewonnen haben. Glaubt man doch, daß ärmere Leute ihrer Seele Bereicherung und Lebenskraft zuführen, wenn sie die Speisereste Begüterter oder Mächtiger zusammenkratzen und essen, den Teller, von dem jene speisten, ablecken, sogar das Wasser, in dem sie ihre Hände vor Tisch wuschen, trinken, ihre ausgekauten und ausgespukten Betelpriemchen in den Mund nehmen. Das ist eben animistische Vorstellung von der Kraft des übertragbaren Seelenstoffes. Ich glaube, hier liegt, wenn nicht der einzige, so doch ein wesentlicher Grund, warum man bei Opfern an die Ahnen und Gottheiten „die Reste“ verzehrt. Man will seine eigene Lebenskraft durch Genießen dessen, was jene Mächtigen berührt haben, bereichern und sich damit Glück sichern. „Man will auf diese Weise (durch das Essen der Reste) von der Erhabenheit der Verehrten beeinflußt werden. So wie

man es mit dem Singa mangaradja hält: die Leute essen seine ausgekauten Betelpriemchen und trinken sein Waschwasser, damit auf diese Weise seine Erhabenheit die Essenden beeinflußt.“ Eigentlich ist ja aus den Opferspeisen die Kraft heraus, nachdem die Geister den „Duft“, will heißen: den Seelenstoff, der die Speise nahrhaft macht, hinweggenommen haben. Aber das, was von ihnen selbst daran hängen geblieben ist, enthält Kraft, macht stark, reich, gesund und ist darum durchaus begehrenswert. Ob man diese Reste gleich auf dem Opferplatz ißt, oder ob man sie mit nach Hause nimmt und dort entweder verzehrt oder aufhebt, ist belanglos, wenn man sie sich nur sichert. Es ist geweihte Speise geworden, die, wenn sie auch kalt geworden ist und damit den Geschmack verloren hat, doch geheimnisvolle Kräfte birgt. Speisen hingegen, die bösartigen *begu* vorgesetzt werden, berührt und genießt man nicht. Mit ihnen will man durchaus keine Berührung haben, da solche doch nur verderblich sein würde. Man legt Speiseopfer an den unheimlichen *pangulubalang*, an Geister Verstorbener, die einem nicht nahe standen, an Krankheits-*begu*, an fremde, unbekannte *begu* und andere Geister, die man sich fernhalten möchte, einfach auf die Erde nieder und überläßt sie dort ihrem Schicksal, froh, wenn man mit dem Opfer sich von ihnen losgekauft hat. Alle Opfergaben, kleine und große, werden gern mit Blumen geschmückt.

In einem Falle wird das Opfer begraben, nämlich beim *porsili* (Menschenfigur statt eines Kranken), der zusammen mit einem gerösteten Huhn oder einer anderen Gabe als Opfer an böse Geister, welche die Krankheit verschuldet haben, vergraben oder an einem Scheideweg niedergelegt wird. Beim Opfer an den *pangulubalang* (Zaubermittel für den Krieg) wird das als Opfergabe geltende Blut ausgeschüttet; bei anderen Opfern gießt man Palmwein und Wasser aus, gewissermaßen als Tafelgetränk, wie man es bei oder nach dem Essen in großen Quantitäten zu genießen pflegt; aber auch das Getränk allein. Opfer

an Wassergeister, *saniang*, werden einfach ins Wasser geworfen, in der Erwartung, daß die *begu* sich ihren Anteil schon fischen werden.

Alle größeren Opfer werden den *sombaon* und Debata unter Begleitung von Trommelmusik angeboten. Das batakscbe Orchester dient lediglich kultischen Zwecken. Die Musik erregt die Gemüter und bringt sie in die rechte Stimmung, die so stark ist, daß auch ernste batakscbe Christen erklären, das Hören dieser Musik gereiche ihnen zur Versuchung, an heidnischen Festen teilzunehmen, weil es sie zurückversetze in den Zauberbann heidnischer Vorstellungen und Stimmungen. Mit dieser Musik ehrt man die vornehmeren Geister. Im besonderen aber dient sie dazu, den betreffenden Geist zu veranlassen, sein Medium zu besuchen und auf diese Weise mit seinen Nachkommen zu verkehren. Mit den mancherlei Weisen der großen und kleinen Trommeln, deren Melodie mehr in dem wechselnden Takt als in den eintönigen, sich stets wiederholenden Intervallen liegt, ruft man geradezu die Geister herbei. Darum bilden sie die Einleitung jedes größeren Opfers. Nur in seltenen Fällen läßt sich der Geist auch ohne Musik auf das Medium nieder. Gewöhnlich fängt der als Medium fungierende Mensch unter dem berauschenden Einfluß der Musik zunächst an zu tanzen, bis plötzlich der Paroxysmus beginnt. Er verliert in diesem Zustande das Eigenbewußtsein und ist überzeugt, der Verstorbene zu sein, dessen Allüren, Sprechweise, Gangart usw. er täuschend genau nachahmt. Er tanzt dann wie wild herum, nimmt glühende Kohlen aus dem Feuer und stopft sie in den Mund, er verschlingt Wasser, Palmwein, Ingwer, rohen scharfen Pfeffer, ganze Fäuste voll. Zunächst wird er dann von den Verwandten des Verstorbenen geprüft, ob er die Familiengeheimnisse kennt und sich so als echt legitimieren kann. Dann erst bittet man um sein Orakel und trägt ihm allerlei Wünsche vor, worauf er gewisse Opfer fordert und seinen Segen über die Nachkommen ausspricht. Der Verstorbene, d. h. sein Medium, ver-

langt in der Ekstase auch Geschenke, Kleider, Kopftücher, Gürtel, seine Lieblingsspeise, die man ihm dann geben muß. Oft spielt das Medium die Trauer des Verstorbenen, der über das Wiedersehen mit seiner Familie rührende Tränen vergießt, so täuschend, daß die Familienmitglieder in lautes Schluchzen ausbrechen. Die geopferten Speisen genießt in diesem Falle das Medium. Die *begu* von Ausgestoßenen und Selbstmördern dürfen nicht ein Medium heimsuchen; denn sie sind den Menschen und *begu* ein Greuel. Niemand ist übrigens gern Medium, denn der Dienst greift furchtbar an. Große Schwäche folgt auf die künstliche Ekstase. Man sagt, daß Leute, die der Geist oft heimsucht, früh sterben. Irgendwelchen Gewinn oder Verdienst haben die Schamanen nicht. Es steht nicht im Belieben eines Menschen, ob er sich zum Medium hergeben will. Der Geist kommt einfach über ihn und schaltet seinen eigenen Willen völlig aus. Das Medium gehört zu jedem größeren Ahnenfest. Die Opfer an Debata brauchen nicht die Vermittlung eines Mediums, diejenigen an Ahnherren größerer Sippen meistens. Wo das Christentum bereits Einfluß auf die Gemüter gewonnen hat (es gibt heute 150 000 christliche Batak), hört das Schamanenwesen von selbst auf. Auch bei den umwohnenden Heiden verschwindet es durch den Einfluß des Christentums fast völlig.

Jedes Opfer, klein oder groß, muß von einem, wenn auch kurzen Gebetswort, begleitet sein, das, wie schon oben bemerkt, den Zweck hat, das Opfer zu überreichen und die Bedeutung der Gabe, mit der man sich bittend naht, darzulegen. Dieses begleitende Gebet ist ursprünglich die Hauptsache beim Opfer und nimmt bei größeren Opferfeierlichkeiten einen breiten Raum ein, denn es macht die Gabe erst zu dem, was sie sein will, eine Unterstützung, ein Akt der Höflichkeit des geringen Bittenden, mit dem er seiner Bitte Nachdruck verleiht. Einen einfachen Spruch kann jeder sagen, z. B.: „O Großvater, Väterchen *datu* hat angegeben, daß du ein Opfer haben mußt, damit es uns gut gehe. Hier ist es, nimm es an! Hilf uns,

segne uns. Sei freundlich und nimm es an, Großvater!" Man darf sich freilich nicht versprechen und muß seine Worte gut setzen. Beim Opfergebet nimmt nun die Phrase einen breiten Raum ein, genau so wie bei jeder Bitte, die man einem Häuptling vorträgt. Kein Batak sagt klipp und klar, was er haben will, sondern man häuft „schöne Worte". Es würde einfach unhöflich sein, wenn man diese phrasenhafte Umrahmung, die uns Europäern so schal und überflüssig dünkt, weglassen wollte. Die Götter beanspruchen dieselbe wortreiche, in wohlgestellte und sorgfältig auswendig gelernte Redensarten eingeklammerte Redeübung wie jeder angesehene Mann, mit dem man die Ehre hat zu verkehren. Je länger die Gebetsformel, um so größere Ehre dem, an den sie adressiert ist. Darum sucht man bei einem gemeinsamen Opfer denjenigen als Beter aus, der am geschicktesten die Worte zu setzen und sie mit schönen Redensarten und sprichwörtlichen Wendungen und Gleichnissen geschmackvoll zu verzieren vermag. „Denn die, denen man opfert, lieben ein langes Gebet." Man würde sie beleidigen, wenn man kurz und bündig sein Anliegen vorbringen würde. Bei größeren Opfern ist es die verantwortungsvolle Aufgabe des *datu*, das Gebet zu rezitieren. Dazu muß er gute Gewänder anlegen und sich schmücken. Die Stimme muß laut klingen, und man erwartet, daß er sein Gebet (*tonggotonggo*) möglichst in die Länge zieht, bisweilen fast einen halben Tag lang: „Denn sie meinen, sie werden erhört, wenn sie viele Worte machen." Auch in dieser Beziehung beobachtet man den Göttern und Geistern gegenüber dieselben Formen, wie sie der Anstand im gesellschaftlichen Leben vorschreibt. Beobachtung der Sitte ist viel wichtiger als spontaner, freier Herzenserguß. Es ist eine Eigentümlichkeit vieler Opfergebete, daß darin nicht nur die eine Gottheit oder der eine Ahn oder *begu* angerufen wird, mit dem man es gerade zu tun hat, sondern daß man die ganze Schar der Götter und Geister mit ihm zusammen ruft: die fünf Obergötter, *boraspati ni tano* (diese am häufigsten),

die Wassergottheiten (*saniang*), verschiedene *sombaon*, alle möglichen *begu* und Heroen, eine Menge Namen, von denen man viele überhaupt nur bei dieser Gelegenheit erfährt. Es liegt dem wohl die Besorgnis zugrunde, es könne sich irgendein *begu* übergangen fühlen und unangenehm werden. Wie sich alle die Gerufenen in das verhältnismäßig kleine Opfer teilen, darüber macht sich niemand Gedanken. Es mögen einige typische Beispiele von Opfergebeten folgen, freilich nur in kleiner Auswahl, denn die Zahl langatmiger Opfersprüche ist Legion. Ein kürzeres Opfergebet:

„Großvater Tuhan Nagahumurma, Mula djadi der Große, und Großvater Patuan Radja na birong, du bist es also, der aufhebt, und es blitzt, der sich herumdreht, und es kommt Wind, der sich wendet, und es gibt Erdbeben, der Lehmerde auf dem Kopf trägt, flimmernde Erde, mancherlei Erde, weiche Erde, der Niederlage bewirkt. Vater unseres Großvaters Tuhan Bolininabolon, Sohn unseres Großvaters Boraspati ni tano, unter unserem Großvater Saniang naga langit über unserem Großvater Saniang naga tano. Du bist also der Großvater, der Gras als Haare, Bäume als Rippen, Wasser als Blut, Steine als Knochen, Lehm als Fleisch hat (gemeint ist der Berg, auf dem die Gottheit residiert). Du bist also Ursprung des Grases, Ursprung des Rotang, Ursprung der Schlinggewächse. Bäume geben Brandholz, Brandholz gibt Feuer, Feuer gibt Rauch, Rauch gibt Wolken, Wolken geben Regen, Regen gibt Wasser. Ich rufe dich, Großvater, ich lade dich ein, um dir Opfer zu bringen; ich gebe dir heilige Bittgabe; heilige und verherrliche uns, damit unser Ansehen sei wie das der Angesehenen, unser Glück wie das der Glücklichen, wie das Ansehen der Fürsten flußauf und flußab. Wie die Herrlichkeit des Elefanten so sei meine Herrlichkeit, der ich dieses Opfer bringe.“

„Großvater Boraspati in unserem Hause, der du mit gerechtem Maße mißt, erhaben und glücklich bist. Ich rufe dich,

Großvater, ich lade dich ein mit dem *sumangot* meines Großvaters, dem ersten, dem zweiten, dritten, vierten, fünften, sechsten, siebenten, der weitausgestreckt und *sumangot* geworden ist. Sei eines Sinnes mit dem *pangulubalang*. Ich rufe und lade auch dich ein, Majestät des *sombaon*, der in dieser Gegend sich aufhält, ich gebe dir das Opfer."

Ein anderes Gebet an den *sumangot*: „*Sumangot* der Großmutter, *sumangot* des Großvaters, erster, zweiter, dritter, vierter, fünfter, sechster, siebenter, Vereinigung deiner Nachkommen, der du ältere Brüder hast, der du jüngere Brüder hast, erster, letzter, der du dieses Dorf aufgeschichtet, die Bäume gepflanzt, uns gezeugt hast. Ich rufe dich, ich lade dich ein. Es ist nicht Gebet um Essen, nicht Gebet um Trinken, es ist Gebet für Wohlergehen, ich rufe um Wohlstand. Die zerschnittene Zitrone, der Magen des Huhnes (Mittel für Orakel), der Ausspruch unseres Vaters, des *datu*, hat es offenbart, es soll geopfert werden, ein Huhn, Bruder des Huhnes, das so geschickt krähen kann, im dritten Monat, heute zu überbringen. Also nimm hin dein Opfer, hier ist es: gesäuerter Fisch, gewürztes Fleisch, reife Bananen, kleine Gurke, große Reiskuchen, grüne Schilfbüschel, feste Früchte. Das ist unser Gruß, mit dem wir bitten. Fest sei der *tondi* und glücklich. Es erfülle sich, was unser *datu* prophezeit hat."

Ein Opfergebet an den *sombaon* auf dem Berge Tolong in Toba habe ich versucht, in dem eigenartigen Rhythmus des batakschen Originals wiederzugeben:

„Kommt alle zu Hauf, all ihr Großväter, von heiligen Stätten, Geister, die man hören, Geister, denen man opfern muß, die ihr ringsum wohnt in dieser Gegend. Wir beschauten das Huhn, das Huhn Nakka piring. Es rief der Priester, rief den Sibaso (Medium), zu opfern den Stier, den feisten Büffel, den Stier runder Hörner, mit vier Haarbüscheln, dazu das Siri viel und reife Bananen, Gurken, die noch grün, trockenen Fisch, Dankes-Siri, aus dank-

barem Herzen. Das will er geben, sagt er, damit wir gesund und wohl, damit Stacheln an dem Pokkibaum, und ein Sack voll zu pflücken. Fest sei das Herz! Viele kommen der Güter! Eines Sinnes und Willens mit unserem Großvater, dem glücklichen Berg Tolong, dem Fürsten, der breit am Fuße, steil an seiner Spitze, der Wolken zur Mütze hat. Goldene Steine sind sein Trog, Quellen auf dem Scheitel seines Hauptes. Auf der Ebene sitzt er, umringt von seinen Enkeln."

Geradezu poetisch klingt ein Gebet an den Obergott Mula djadi na bolon, der als der Menschenschöpfer verehrt wird:

„Eines Sinnes mit unserem Großvater, dem großen Gotte, der den Leib bildet, der die Brust breit macht, der die Wade feist macht, der die Finger schlank macht, der den Kopf rund macht, hell das Auge macht, hörend das Ohr. Hörend sei dein Ohr, hell dein Auge, uns zu bewachen, daß wir gesund und wohlauf. Gib uns doch Söhne, die kriegerisch, Männer des Rats und Vorkämpfer. Gib uns doch Töchter, die da kochen können einen großen Topf, die geschickt sind zu weben, willig zu schenken. Zahlreich sind die Sterne, es ballen sich die Wolken; so seien die Söhne zahlreich, und es mehren sich die Töchter!"

Endlich noch ein Gebet an die Obergötter in seiner ganzen Ausführlichkeit: „O Großvater, Boraspati ni tano, dem die Reismaße *ampang* und *djual* gehören (der gerecht mißt und wägt), der du wohnst in unserem Dorfe; hilf uns hinten, stütze uns vorn (diese Gottheit wird immer an erster Stelle angeredet)! O Großväter, ihr drei Götter in der höchsten Höhe, im obersten Himmel, auf dem rollenden Stein, dem mit Stufen versehenen! Steige herab, Großvater, von dem durchbohrten Holz, von den Göttern oben zu den Göttern in der Mitte (den Menschen). Großvater Herr Bataraguru, männlicher Bataraguru, Bataraguru, den man hört, Bataraguru, den man fragt, Bataraguru, von dem das Recht herkommt, von dem das Gesetz abhängt für uns Menschenkinder.

Hier ist, Großvater, dein Opfer: ein dunkles Pferd zum Draufsitzen auf goldenem Thron, Fisch, der alle seine Schuppen, alle seine Augen hat, der seine Speise sucht zwischen den Seepflanzen, der da leckt an den Steinen, breite Reiskuchen, Früchte der Banane, Mehl, Blumenschmuck, Fackellicht, drei Arten Siri, ein Hahn, ein Schwert zur Gegenwehr, Öl zur Reinigung, wohlriechende *banebane* (eine Pflanze), reife Kürbisse, gut schmeckende Gurken, ein leinenes Kopftuch. Hilf, Großvater, mache gesund! Höre doch, Großvater, Boraspati ni tano! Eines Sinnes, eines Willens mögt ihr sein mit dem Großvater Soripada, Sori, dem Unübertrefflichen, Sori, dem Unüberbietlichen, Sori, bei dem man anfragt, Sori, von dem man abhängt. Hier, Großvater, ist dein Opfer: ein hellbraunes Pferd, Fisch mit Schuppen wie eine Taube, große Reiskuchen, schöner Blumenschmuck, angenehmer Siri, Reinigungsöl, reife Kürbisse, angenehme Gurken, leinenes Kopftuch. Helft und fördert doch! Höre uns, Großvater, Boraspati ni tano! Eines Sinnes, eines Willens mögt ihr sein mit dem Großvater Mangalabulan, groß am Anfang, groß in seiner Spitze, blätterreich in der Mitte. Da ist für dich ein schwarzes, an den Hüften weißes Pferd, breite Reiskuchen, Mehl, Reinigungsöl, ausgebreiteter Siri, Fackellicht, ein fettes Huhn, ein zweischneidiges Schwert. Helft, macht gesund, damit sich mehre das Vieh, gedeihe die Feldarbeit, gesund bleiben die Menschen. Eines Sinnes, eines Willens mögt ihr sein mit unserem Großvater Anak ni Sori, Sori, den man fragt, Sori, von dem man abhängt. Da hast du, Großvater, ein rötliches Pferd und Fisch. Beschatte uns, Großvater, uns zu schirmen. Mula djadi der Große, Ursprung der Macht, Ursprung der Schöpfung, der da breitschlägt den Scheitel, aushöhlt das Ohr, rund macht das Herz, ausbreitet die Leber, auseinanderspaltet die Finger. O Gott Asiasi, sei gnädig, schirme uns, die du auf die Erde gesandt hast. Höre doch, Großvater Boraspati ni tano! Großväter, ihr majestätischen *sombaon*, die rings herum sind, die Berge als Hügel haben, Wasserfälle als Wolken, grüne Wälder als Schmuck. Hier ist euer Opfer: ein Büffel mit runden Hörnern und vier

Haarwirbeln, ein Schwein, Sproß des Schilfes, das da leckt am Reisstampfblock, frißt aus dem großen Troge, Reiskuchen, schöner Blumenschmuck, Siri, Mehl, Eier. O Mutter, Boru na mora, Boru Saniang naga, hier ist dein Opfer: eine weiße Ziege, unübertreff-lich weiß. Und du Nansulingkit (d. h. *porsili*), der Ungeziefer auf dem Haupte hat, jungen Blattrieb im Nabel, einen Monat lang nicht spricht, ein Jahr lang nicht lacht, Ersatz des Leibes, Löse-geld der Seele. Großvater Sibaso der Große, da ist dein Opfer: allerlei Sorten gekochter Reis, Reiskuchen, sieben Hühnerbilder. Großvater *pangulubalang* der Giftige, der Berge zerschmettert, mächtige Bäume ausreißt, aufrechte Bäume spaltet. Hier ist dein Opfer: wohlschmeckendes Fleisch, gesäuerte Fische, Eier. Groß-vater Tunggal panaluan (Zauberstab), den man fürchten muß, der bis an den Himmel reicht, auf der Erde steht (Abbild des ein-schlagenden Blitzes), geschickt im Klettern, ungeschickt im Nieder-steigen, hier ist dein Opfer: Eier, bitteres Salz. Fördere, hilf uns! Heiliger Fürst Singamangaradja, der da wohnt im Lande Bakara, der Berge als Hauswände, Wolken als Vorhänge hat, ältester Bruder des Fürstentums, hier ist unsere Gabe an dich: ein Pferd mit langhängendem Schweif, drei Arten Siri. Es helfe uns deine Seele, es fördere uns deine Majestät. Geist unserer Großväter, erster, zweiter .... siebenter, hier euer Opfer: gehacktes Fleisch, an-genehme Fische; helft uns hinten, stützt uns vorn! Helft uns zusammen mit denen, die wir noch nicht gerufen haben, dem Großvater Ompu ni pane, Ama ni pane, Batara pane, Großvater Batuholing, Vater Batuholing, Batara Batuholing (Wetterleuchten), ihr dreißig Tage, zwölf Monate! Hier euer Opfer: gute Fische, daß ihr uns gefällig seid, uns zum Leben verhelft. Höre uns, Groß-vater, Boraspati ni tano!"

Die ganze angeborene Redegewandtheit des Batak und seine Vor-liebe für wohlklingende Wendungen, Parallelismen, Alliterationen, Häufung von Synonymen und Wortspielen klingt aus diesen Gebeten. So wie die Menschen an solch kunstvoller Rede ihr Wohlgefallen haben, so werden gewiß auch die Götter sich daran

delektieren. Als Proben gebundener Reden, manchmal von poetischer Schönheit, sind sie in der Tat für den Kenner nicht übel. Die Sprache ist etwas altertümlich, gemischt mit Ausdrücken, die der gewöhnliche Mann kaum versteht. Man redet zu den Gottheiten in den gewähltesten Ausdrücken, wie sich das den ehrfürchtig Bittenden geziemt. Die Aufmerksamkeit der zuhörenden Menge läßt viel zu wünschen übrig. Andacht ist für die Wirkung des Opfergebetes nicht erforderlich.

Zauberformeln sind diese Opfergebete nicht, so wenig wie die Opfer selbst Zauberhandlungen. Die Batak kennen auch Zauberformeln; die atmen einen ganz anderen Geist, haben einen wesentlich anderen Wortschatz und sind an Götter und Geister adressiert. Die Opfergebete sind wirkliche Bitten, vorgetragen in den landesüblichen Formen, sie wenden sich an die Gutherzigkeit und Freundlichkeit der Überirdischen, an deren Hilfsbereitschaft man wirklich glaubt, und bekommen das nötige Relief durch die substantielle Opfergabe, die gewissermaßen das Briefkuvert ist, in das man seine Bitte einwickelt. Kein Batak glaubt, so gewiß er auch von der Wirkung seiner Opfer und Gebete überzeugt ist, daß er damit magische Kräfte in Aktion setzt. Das kann nur der *datu*, und zwar bei anderen Gelegenheiten als beim Opfern. Zwingen lassen sich die Götter und Geister nicht. Nicht jede Bitte und nicht jedes Opfer erreichen ihren Zweck. Man hat gewisse Anzeichen dafür, ob ein Opfer den Geistern angenehm ist: Es läßt sich eine Heuschrecke darauf nieder oder ein Schmetterling oder eine Libelle; man entdeckt am anderen Morgen allerlei Spuren auf der Opferstätte oder unter dem Altar; oder das Los wird darüber befragt; oder der *datu* hat nach dem Opfer einen günstige Annahme bedeutenden Traum; auch das Benehmen des besessenen Mediums offenbart die Stimmung des Geistes, ob er das Opfer wohlgefällig annimmt oder nicht.

Das reichliche Opferwesen der Batak ist der eigentliche Kern der Religiosität und des Kultus. Es zeigt, wie durch und durch religiös dieses animistische Volk ist. Das Gefühl der Abhängig-

keit von den Göttern, die Furcht vor den Geistern, die in der Natur walten, und vor den unheimlichen Gespenstern, aber auch eine gewisse Pietät gegen die Abgeschiedenen und der stark gefühlte Familienzusammenhang wirken zusammen, um die Frömmigkeit der Batak in Glut zu halten. Der Opferdienst kostet viel Aufmerksamkeit, viel Geld, viel Arbeit. Das bunte und reiche Zeremoniell bewegt sich in den Formen, die auch die Menschen im gesellschaftlichen Leben untereinander beobachten, und zwar sehr sorgsam beobachten. Denn der Kodex der Höflichkeit und des guten Tons in allen Lebenslagen ist durch Herkommen und Sitte bis ins einzelnste festgelegt. Der Opferdienst der Batak spiegelt manchen Zug des sozialen Lebens getreu ab. Wie er selbst ist und lebt, so denkt sich der Batak seine Götter, und das Leben der Geister ist ein schattenhaftes Spiegelbild der menschlichen Verhältnisse.

Zwei Mythen der Arekuná-Indianer

(Rio Caroni, Venezolanisch-Guayana)

Von **Th. Koch-Grünberg** in Freiburg i. Br.

Die beiden folgenden Mythen sind einer größeren Sammlung von Mythen, Märchen und Legenden entnommen, die ich während meiner letzten Reise in Guayana (1911—1913) aufzeichnete.

Ich verdanke das wertvolle und für Südamerika in dieser Vollständigkeit bisher einzig dastehende Material Angehörigen der zur großen Karaibengruppe gehörenden Stämme Taulipáng und Arekuná.

Die Taulipáng bewohnen ein weites Gebiet, das sich vom Gebirge Roroíma nach Süden bis zum Rio Surumú und nach Südwesten bis zum Rio Uraricuéra erstreckt. Die ihnen nahe verwandten Arekuná sitzen am Rio Caroni und seinen Nebenflüssen in Venezolanisch-Guayana.

Mein Gewährsmann für die beiden vorliegenden Mythen war ein junger Zauberarzt der Arekuná, Namens Möseuaípu, gewöhnlich mit seinem Spitznamen Akūli[1] genannt, der mehrere Monate lang mein Begleiter war.

Ich habe diese Mythen neben anderen im Urtext aufgezeichnet und gebe sie hier in möglichst wortgetreuer Übersetzung. Zum besseren Verständnis mußten bisweilen einzelne Worte eingefügt werden, die in Klammern gesetzt sind. Ein anderer Gewährsmann, der Taulipáng Mayuluaípu, genannt José, war des Portugiesischen mächtig, so daß ich von ihm, neben zahlreichen Sagen im Urtext, auch solche in portugiesischer Sprache erhielt. Die letzteren tragen nicht wenig zum

[1] Ein flinkes Nagetier: Dasyprocta Aguti.

besseren Verständnis des Urtextes bei, dessen Redeformen häufig sehr einfach sind, indem ganze Konstruktionen als selbstverständlich oder auch beim langsamen und ungewohnten Diktieren aus Versehen weggelassen wurden.

Zu der Mythe 'Akalapižéima und die Sonne' finde ich keine Entsprechungen. Die zweite Sage von einem Helden, der auf Erden das eine Bein verlor und dann zum Himmel ging und zu einem Sternbild wurde, scheint reinkaraibischer Besitz zu sein. Wir finden sie nämlich in etwas anderer Fassung bei den nahe verwandten Akawoío oder Waíka nördlich vom Roroíma[1] und bei den Galibí oder Kalínya an der Nordküste von Surinam[2]. Gewisse Anklänge an dieses Motiv begegnen uns in einer von K. Th. Preuß mitgeteilten Sage der mexikanischen Cora-Indianer, in der eine menschenfressende Alte zwei Knaben, den Plejaden, auf der Himmelsebene mit einem Stock ein Bein abschlägt.[3]

Ich beabsichtige, mein gesamtes Sagen-Material im Verlauf dieses Jahres in Buchform herauszugeben.

I

Akalapižéima und die Sonne

(Erzählt vom Arekuná Akúli)

Der Jüngling unserer Vorfahren Namens Akalapižéima ging öfters zu einem sehr hohen Baum, der über dem Meer hing, um Walomá, den Frosch, zu greifen. Vielmals ging er hin. Walomá-pódole, der Vater des Frosches, sagte zu ihm: „Ins Meer werde ich werfen Akalapižéima!“ Aber er wollte nicht hören. Am anderen Tag ging Akalapižéima hin. Er stieg hinauf, um ihn zu holen. Er stieg hinauf zu seinem Sitz. Er ergriff Walomá-pódole an seinem Bein. Walomá-pódole ergriff

[1] W. H. Brett *Legends and Myths of the aboriginal Indians of British Guiana*, 2. Edition p. 191—200. London.

[2] Penard *De Menschetende Aanbidders der Zonneslang*, II, S. 39 ff. Paramaribo 1908.

[3] K. Th. Preuß *Die Nayarit-Expedition*, I. Band, S. 276—277. Leipzig 1912.

Akalapižéima an seiner Hand. Mit ihm beladen, sprang Walomá-pódole hinab. Ins Meer warf er Akalapižéima. Mit ihm beladen, tauchte er in die Tiefe. Er schwamm hinüber zu einer Insel. Er legte ihn nieder auf der Meeresinsel. Dann ließ er ihn da. Ah, Walomá-pódole ging von ihm weg. Er blieb da. Auf ihn kackten die Aasgeier. Ganz beschmutzten sie ihn mit ihrem Kot. Ihn traf Kaiuanóg, der Morgenstern. Zu ihm, zu Kaiuanóg, sagte er: „Hilf mir, Schwager!" „Nein! Du gabst mir niemals Maniokfladen! Der, dem du Maniokfladen gabst, wird dir helfen, Wéi!"[1] Ah, Kaiuanóg ging weg. An jenem Platz blieb er zurück. Ihn traf Kapöi, der Mond. Zu diesem (sagte er): „Bring mich hinüber, Schwager, nach meiner Heimat!" Er (antwortete): „Nein! Du gabst mir niemals Maniokfladen! Wéi wird dir helfen!" Ah, Kapöi ging weg. An jenem Platz blieb er zurück. Da litt er an Kälte. Die Aasgeier kackten auf ihn. Es ekelte ihn. Während er blieb, traf ihn Wéi, die Sonne. Er (sagte) zu Wéi: „Hilf mir, weil ich nicht mag der Aasgeier Kot! Ich bin überdrüssig der Kälte. Ich leide darunter. Da ich dies nicht mag, nimm mich mit in deinem Boot!" „Wohlan!" Wéi wusch ihn mit Schönheit. Nachdem er gewaschen war mit Wohlgeruch, wurde er (wieder) Akalapižéima. Darauf gab Wéi ihm Kleider. Sandalen gab er ihm. Da: „Ich friere sehr! Die Sonne ist noch nicht aufgewacht!", sagte Akalapižéima zur Sonne selbst. Zu ihm (sprach) Wéi: „Dorthin zur Seite wende dein Angesicht!" Auf diesen Befehl hin wendete sich Akalapižéima um. Als er sich umgewendet hatte, legte Wéi seinen Ohrschmuck[2] an. Seinen Hut[3] setzte Wéi auf. Da brannte ihn die Sonne. Weil sie ihn brannte, schrie Akala-pižéima: „Ah! Die Sonne brennt mich!" Deshalb setzte ihm

[1] Die frisch gebackenen Maniokfladen werden auf das Dach der Hütte gelegt, damit sie an der Sonne trocknen. Die Sonne zehrt also davon.

[2] Aus den grünlich-metallisch glänzenden und metallisch klingenden Flügeldecken des Buprestiskäfers: Euchroma gigantea L.

[3] Aus Silber.

Wéi einen Hut auf seinen Kopf. Siehe da! Die Sonne brannte ihn nicht mehr. Wéi ging aufwärts. Er (sagte): „Nun wohl! Mit diesen Mädchen da bleibe[1], nachdem du wieder hergestellt bist! Mit anderen Mädchen schäkere nicht!", sagte Wéi zu Akalapižéima. Er warnte ihn. Sie gingen aufwärts zu dem Haus seiner[2] Bekannten. Wéi ging an Land. „Bleibe hier, das Boot bewachend! Gehe nicht weg! Bleibe hier! Wenn Mädchen kommen, schäkere nicht mit ihnen!" Ah, Wéi ging weg. An jenem Platz blieb Akalapižéima. Er ging heraus mitten unter die Aasgeier. Er traf Mädchen, des Aasgeiers Töchter. Mit ihnen schäkerte er. Wéi kam. Darauf zankte Wéi mit ihm. Wéi ging schlafen. Getrennt von ihm war sein Haus. An dem Platz schliefen sie miteinander.[3] Wéi ging weg und ließ Akalapižéima da. Akalapižéima blieb da. Am Morgen erwachte er, ach, mitten unter den Aasgeiern. Wéi ging weg. Zum Himmel ging er hinauf. Bis heute schickte er seine Tochter als Leuchte des Weges[4]; ihre[5] Schwester über ihr als Leuchte der dortigen Leute.[6] „Ah! Bis heute will ich sein meinen Brüdern als Leuchte! Geht als Leuchte der dortigen Leute!"

II

Žilikawaí und Wayúlalä

(Erzählt vom Arekuná Akúli)

Dem Žilikawaí gab seine Schwiegermutter Aliwaí-Fisch zu essen, den sie (aus ihrem Uterus)[7] herauswarf in eine alte Kalabasse. Da sahen sie seine Kinder, wie sie den Aliwaí-Fisch

---

[1] d. h. Akalapižéima soll die beiden Töchter der Sonne heiraten, die mit ihnen im Boot waren. [2] d. h. Wéi, die Sonne.

[3] d. h. Wéi und seine beiden Töchter.

[4] d. h. als Sterne, um die Milchstraße, den Totenweg, zu beleuchten.

[5] d. h. der einen Tochter ihre Schwester.

[6] Über unserem Himmel sind nach dem Glauben dieser Stämme (Arekuná, Taulipáng usw.) noch zehn weitere Himmel, einer über dem anderen.

[7] Ergänzt nach der portugiesischen Erzählung, da es sonst nicht klar wird, warum Žilikawaí seiner Schwiegermutter zürnt.

herauswarf. Ihrer Mutter und ihrem Vater erzählten sie es. Darüber wurde ihr Vater zornig. Kristallsteine machte er, um seine Schwiegermutter zu verderben. (Als er damit) fertig (war, sagte er): „Mich hungert! Morgen früh will ich sehen, ob Fische da sind! Ich will essen! Warte! Ich gehe also, sie[1] zu sehen!“ Seine Schwiegermutter glitt aus (auf den Kristallsteinen) die er an jenem Platze gemacht hatte. Die Kristallsteine zerschnitten sie. An jenem Platz verwandelte sich ihre Leber in (die Pflanze) Eläya.[2] — Nichts! Sie kam nicht! „Wehe!“, sagte sie[3] zu ihm. „Ich gehe sehen, warum meine Mutter nicht kommt!“ Ihre Tochter ging weg, um (nach ihr) zu sehen. Ihrer Mutter Blut war da zu sehen. Deshalb weinte sie. Sie kehrte zurück. „Ich weiß nicht, was meiner Mutter geschehen ist, was sie gehabt hat! Blut ist an ihrem Platz[4] zu sehen!“ Sie kannte ihren Gatten. Sie wußte wohl, daß er es nicht erzählen wollte. Sie blieben einen Tag. „Ich habe keine Farbe mehr. Laß uns gehen, Urucú brechen, da wir rauhe Haut haben![5] Vorwärts! Laß uns gehen!“ „Wohlan! Wenn ich meinen Tabak geschnitten habe[6]!“, sagte ihr Mann. Sie gingen weg. Dort oben war Urucú. „Mache (ein Scheit[7] aus) Tipíläyäg!“, sagte sie. „Fertig! Ist es gut so?“ „Ja, es ist gut so! Fertig! Steige hinauf! Brich diese da, die oben sind! Warte, bis ich deiner Hand dieses (Scheit) gereicht habe! Zuerst steige hinauf, während dein Bein auf diesem Ast ist, und während das andere Bein auf jenem Ast ist!“ Sein Bein stellte er. Da schlug sie es ab. Er fiel herab. „Wehe!“, rief er. „Nun hast du dein

---

[1] d. h. die Fische.

[2] Wasserpflanze, deren leberförmige, rötliche Blätter auf dem Wasser schwimmen. [3] seine Frau.

[4] d. h. „an dem Ort, wo sie gewöhnlich hingeht“.

[5] Die Samen der Urucú (Bixa Orellana) sind in rote, ölige Masse gebettet, mit der sich die Indianer einreiben, um ihre Haut geschmeidig zu machen.

[6] um eine Zigarre zu drehen.

[7] d. h. ein primitives Messer aus dem sehr harten Holz dieses Baumes.

Teil! Nun kannst du umkehren![1] Durch dich selbst hast du dich verdorben!" Darauf kehrte sie zurück, damit sein Bruder nicht kam, um (nach ihm[2]) zu sehen. Da begegnete sie seinem Bruder. Sie legte sich zu ihm[3] (in die Hängematte), während sie Žilikawaí dort liegen ließ. „Ich weiß nicht, wo mein Bruder ist!" „Dorthin ginge er jagen; einen Vogel töten, ginge er, hat er gesagt!", sprach Wayúlalä. „Vielleicht lügst du!" (antwortete er). „Warte hier! Er kommt schon! Wir werden sehen!", sagte sie. Da wurde die Erde spät.[4] „Warte! Ich will nach meinem Bruder sehen, ob er vielleicht auf ein Gespenst gestoßen ist!", sagte er. „Nein! 'Ich komme sehr spät!', sagte er dort zu mir", antwortete sie. Da schickte Žilikawaí seinen Mauarí[5] zu dem Eingang. „Sage meinem Bruder, Wayúlalä habe (mir das Bein) abgeschnitten! Erzähle (es) gut!", sagte Žilikawaí. Er[6] kam hin und erzählte es seinem Bruder. Deshalb (sagte) sein Bruder: „Wer ist es, der da sagte, Wayúlalä habe Žilikawaí (das Bein) abgeschnitten? Warte! Laß mich hören, wenn es sagt dieses Gespenst!", sagte er. Seines Bruders Frau hielt ihm die Ohren zu. „Laß es! Antworte nicht!", sagte sie zu (ihm). Die Erde blieb bis Mitternacht, als Žilikawaí leidend kam. Da kam er schreiend an. Ihn hörte nicht sein Bruder, weil seines Bruders Frau ihn[7] festhielt. Da (sagte Žilikawaí): „Meine Flöte bringe heraus, mein Bruder! Die Schlechte hat mich vernichtet! Unter diesen Umständen magst du hier bleiben! Ich will gehen, weil ich gesandt bin! Ich weiß nicht, was ich sein werde, wenn ich jetzt weggehe, indem ich nicht sagen kann, ob ich ein Jagdtier werde, denn diese werden gegessen, wie z. B. der Tapir. Dies kann ich nicht werden.

[1] Höhnisch gesagt. [2] Žilikawaí.

[3] Zu dem Bruder des Žilikawaí.

[4] d. h. „die Nacht kam heran".

[5] Der Erschlagene schickt seinen „Mauarí" (Geist), eine Art Seele, in Gestalt eines Vögleins zum Hause seines Bruders, damit er diesem den Vorgang erzählt.

[6] der Geist. [7] den Bruder.

Die Kinder[1] haben bei meinem Regen viele Fische zu fangen, wenn diese aufwärts ziehen! Deshalb, damit die Menschen zu essen haben werden, gehe ich. Ihre Söhne haben (auf mich) zu schauen! Am Himmel gehe ich sein! Du, mein Bruder, magst hier bleiben! Mein Kind magst du aufziehen als deinen Gefährten!", sagte er. „Bevor ich hinaufgehe an meinen Platz, blase ich meine Flöte. Du magst (es) hören, da du sie nicht mehr hören wirst am Himmel dort hinten, damit sie[2] mich (kennen und) wissen, wann mein Regen fällt![3] Um mich zu kennen, hast du sie zu hören! Deshalb gehe ich! Du kennst mich (nun). 'Es mag an der Zeit sein!', wirst du sagen. 'Das Sternenhaupt[4] ist am Regnen![5] Die Fröschchen sind beim Singen!', hast du zu sagen. 'In dieser Zeit gehe ich in den Bach, zu schauen, wie die Fische aufwärts ziehen!', magst du sagen. Dann gehst du hin! 'Richtig! Viele Fröschchen sind in den See gefallen; nun ziehen alle Fische aufwärts.[6] Jetzt (ist es Zeit)! Mein Bruder hat es mir gesagt!', magst du sagen. Du gehst hin, wenn es regnet, frühmorgens, wie es gesagt hat das Sternenhaupt!" „Ich gehe hin!" „Genug! Ich bin fertig mit meinen Worten. Jetzt wirst du ein Grollen hören,[7] wenn ich mich niedersetze am Himmel. Dann fängt der Winter[8] an, wenn es auf Erden Tag wird!" Fertig. Nun stieg er empor.

---

[1] d. h. die Nachkommen.

[2] d. h. die Nachkommen, die Menschen.

[3] Wenn die Plejaden untergehen, fallen starke Regen, die Hauptregenzeit beginnt.

[4] Die Plejaden sind das Haupt des Žilikawaí, die Aldebaran-Gruppe sein Körper, ein Teil des Orion sein übriggebliebenes Bein.

[5] d. h. an dem Sternenhaupt sieht man, daß es stark regnen wird.

[6] Mit dem starken Regen treten die Frösche in Masse auf, die Bäche schwellen an, und die Fische ziehen in dichten Zügen in ihnen aufwärts. Dies bedeutet Überfluß an Nahrung.

[7] Ein dumpfes Grollen, wie man es dort bei heiterem Himmel häufig von höheren Gebirgen her oder beim Auftreten von Feuerkugeln (Meteoren) hört.

[8] Wörtlich: der Regen, d. h. die Regenzeit.

Tä-tä-tä-tä-tä![1] Er fing an (aufzusteigen). Dann band er seinen Sitz, die Bank[2], an die andere Seite seines Beines. Ah! Er stieg auf! „Wo mag er wieder seine Flöte blasen?“, sagte (sein Bruder). „Ich hörte es mit meinen (eigenen) Ohren, wie er seine Flöte blies: tä-tä-tä-tä-tä! Warte!“ (sagte) sein Bruder. Er horchte immer nach ihm hin. Dann wollte er ihn noch einmal hören. Nichts! Er hörte ihn nicht (mehr)! Er war dahin! Da, wie er es gesagt hatte zu ihm, sangen die Fröschchen. Ihnen zu horchte er. „Wo gibt er ein Grollen?“ Als er dies gesagt hatte, da es Tag geworden war, grollte er. „Schon hat er gegrollt!“, sagte sein Bruder. „Wenn ich grolle, wird Regen fallen!“, hatte er zu ihm gesagt. Regen fiel, wie es gesagt hatte das Sternenhaupt. — „Ich gehe hin, um Fische zu sehen!“ Sein Bruder ging weg. Ah! Fischzüge (sah er)! „Es ist richtig!“, sagte er zu seiner Frau. Darauf gingen sie weg, um sie[3] mit Timbó[4] zu töten. Sie legten Timbó miteinander. „Bienen sind hier! Sofort, nachdem wir die Fische mit Timbó getötet haben, um sie zu essen, laß uns umkehren, um zu sehen[5]!“ Sie kehrten um. Darauf verweilten sie. „Fertig! Laß uns gehen, sie[6] zu essen!“ Ah! Sie gingen weg. Er schnitt stehend (ein Loch in den Stamm).[7] Sie ging hin, wo sie[5] waren. Da (sagte sie zu ihm): „Durchlöchere sie!“ „Ja!“, sagte er. Er durchlöcherte sie. „Fertig! Bring die Kalabasse!“ Er zog sie[6] heraus. „Komm und iß den Rest davon!“, sagte er. „Warte, bis ich meinen Sohn hingesetzt habe! Dann will ich es tun!“ Sie stieg hinauf, sie zu essen. „Iß die[6], welche in dem Loche sind!“ (sagte er). Deshalb waren ihre Beine oben. Während sie sie aß, kam

[1] Drückt aus, wie er unter dem Blasen seiner Flöte zum Himmel aufsteigt.

[2] Die Bank des „Žilikawaí“ sind „β Orionis“ (Rigel) und je zwei kleine Sterne nördlich und südlich davon.

[3] die Fische.

[4] Giftige Schlingpflanze zum Töten der Fische; Paullinia sp.

[5] d. h. die Bienen.

[6] d. h. eigentlich, die Bienen; hier übertragen, die Waben, den Honig.

[7] Wörtlich: „Er schnitt sie stehend“.

ihr Mann (zu ihr). Er trat nahe heran. Als sie den Kopf in das Loch steckte, stieß er sie hinein in den Rest (des Honigs), der hängen geblieben war. Er stieß sie hinein. Dadurch verdarb er sie. Kilóch-kilóch-kilóch![1] Sie starb darin. Als Waldhund ging er weg. Ah! Seine Frau ging weg. Als Gürteltier ging sie weg. Ihr Kind ließ sie zurück. Als es weinte, begegnete ihm Kamayuá.[2] „Was fehlt dir?“, sagte sie zu ihm. „Du sollst nicht (mehr) sein, wie sie dich zurückgelassen haben; du sollst sein für alle Zeit ein Mittel für (die Jagd auf) Vogel, Tapir, Mutum,[3] Waldhirsch! Klettere auf jenen Baum als Kunawá[4]!“ Weinend kletterte es empor als Kunawá. „Sie haben es zu sagen den Kindern, daß sie es als Mittel gebrauchen! Sie haben zu sagen, daß du es bist!“, sagte Kamayuá. „Ich bin ebenfalls für alle ihr Mittel als Gefährte!“[5]

So erzählet die Geschichte den Kindern (Nachkommen), damit sie die Mittel gebrauchen!

---

[1] Unübersetzbare Laute, die ausdrücken, wie sie den Honig schluckt.

[2] Eine sehr große mythische Wespe, die in den Sagen und bei der Zauberei eine besondere Rolle spielt.

[3] Art Auerhahn. Crax sp.

[4] Eine etwa mannshohe Schlingpflanze mit vielem milchweißem Saft. Sie gilt als Zaubermittel, um auf Jagd und Fischfang erfolgreich zu werden. Die Pflanze wird gekocht und der Absud kalt getrunken bis zum Erbrechen.

[5] Um sich erfolgreich auf Jagd und Fischfang zu machen, läßt man sich auch von Wespen in die Arme stechen. Deshalb bezeichnet sich Kamayuá hier als „Gefährte“ der Kunawá.

II Berichte

1 Die religionswissenschaftliche Literatur über China seit 1909[1]

Von **O. Franke** in Hamburg

Wenn die Sinologie früher allen Grund hatte, sich über Mangel an Interesse zu beklagen, und zwar nicht bloß bei dem gebildeten Publikum, sondern auch in akademisch-wissenschaftlichen Kreisen, so ist darin jetzt ein entschiedener Wandel eingetreten. Die politische Entwicklung in China während der letzten Jahre hat dem Abendlande so zahlreiche und so bedeutungsschwere Fragen unmittelbar vor die Augen gestellt, daß gar mancher dem Geistesleben der Chinesen seine Aufmerksamkeit hat zuwenden müssen, der bisher nichts davon wußte oder nichts davon wissen wollte. Das hat zwar wieder zahlreiche unberufene Weisheitskünder auf den Plan gelockt und uns manches Werk von weltreisenden Schriftstellern beschert, das besser ungedruckt geblieben wäre, aber mittelbar hat doch auch die ernste Wissenschaft davon ihren Vorteil gehabt. Die Überzeugung, daß ein methodisches Studium der Geschichte und Kultur Chinas aus mehr als einem Grunde notwendig geworden ist, erfüllt heute so weite und so einflußreiche Kreise, daß nunmehr die Sinologie auch an deutschen Universitäten Aussicht hat, zu ihrem Rechte zu kommen, sobald sie über eine genügende Anzahl geschulter Vertreter verfügt. Inzwischen hat sie sich in Deutschland so rührig betätigt, wie es unter den gegebenen Verhältnissen möglich war; im Rahmen der abendländischen Sinologie überhaupt nehmen die Leistungen natürlich noch einen recht bescheidenen Raum ein. Aus der folgenden Übersicht wird dies ebenso deutlich hervorgehen wie die andere Tatsache,

[1] Vgl. *Archiv f. Religionsw.* Bd. XIII (1910) S. 111 ff.

daß auf den religionswissenschaftlichen und volkskundlichen Gebieten der Sinologie während der letzten Jahre ein ungewöhnlich reges Leben geherrscht hat, und daß gerade in Deutschland stärkere Anregungen zur Mitarbeit an unsere Wissenschaft herangetreten sind, als diese bei dem Mangel an geschulten Kräften zu befolgen imstande war. Sowohl eine Anzahl von zusammenfassenden Werken größeren oder geringeren Umfangs, wie eine Fülle von Einzelstudien haben uns diese Jahre gebracht, so daß es, zumal bei der Zerstreutheit in den vielen, nicht immer leicht zugänglichen Zeitschriften, oft schwierig war, sich auf dem Laufenden zu halten und die großen Richtlinien nicht aus den Augen zu verlieren.

Unbeabsichtigt mag in unserem Berichte dieses oder jenes Einzelne übersehen sein, das hätte erwähnt werden sollen, doch ist zu hoffen, daß alles wesentliche, wenn auch natürlich meist nur flüchtig und oft nicht im richtigen Verhältnis zur Größe der Arbeitsleistung, behandelt worden ist.

I Allgemeines und Religion der vorkonfuzianischen Zeit

Von De Groots Riesenwerke *The Religious System of China* ist im Jahre 1910 ein neuer Band, der sechste des Ganzen, erschienen, der das II. Buch: *On the Soul and Ancestral Worship* fortsetzt, aber nach dem Gesamtplane noch nicht abschließt. Der Band besteht aus Teil IV: *The War against Spectres* und Teil V: *The Priesthood of Animism* und will, nach des Verfassers eigenen Worten, den Bau beschreiben, der auf den animistischen Grundlagen der chinesischen Religion im Laufe der Zeiten entstanden ist, denn den Animismus hält De Groot für Wurzel und Wesen dieser Religion bis auf den heutigen Tag. So behandeln denn die beiden Teile des Bandes ausschließlich Zauberkünste animistischer Art: Wesen und Mittel der Teufelaustreibung und eine geschichtliche Darstellung des berufsmäßigen Exorzismus oder „Wuismus“, wie der Verfasser ihn

nennt nach der Bezeichnung *wu* für gewisse Dämonenbekämpfer, die schon im *Schu-king* und im *Tschou-li* erscheinen. Diese Untersuchungen greifen schon hinüber in die Gebiete des späteren Taoismus und bereiten daher das dritte Buch vor, in dem dieser behandelt werden soll. Auszüge aus diesen und den künftigen umfangreichen Darstellungen sind in den Vorträgen enthalten, die Prof. De Groot an dem Theologischen Seminar zu Hartford in Amerika gehalten hat und die im Jahre 1910 unter dem Titel *The Religion of the Chinese* in New York veröffentlicht sind. Sie behandeln gleichfalls die Dämonenlehre einschließlich des Systems der Dämonenbekämpfung, die Ahnenverehrung (das wichtigste animistische Element in der chinesischen Religion), Konfuzianismus, Taoismus, Buddhismus. Eine weitere Reihe von Vorträgen De Groots an mehreren wissenschaftlichen Anstalten Amerikas ist 1912 unter dem Titel *Religion in China* als 10. Band der „American Lectures on the History of Religions" veröffentlicht worden. De Groot versucht hier, die gemeinsamen Wurzeln der chinesischen Religionen bloßzulegen, und findet als letzten Ursprung das, was er „Universism" nennt, d. h. die Erfassung des Universums als eines mit gesetzmäßiger Regelmäßigkeit sich vollziehenden Vorgangs, in den der Mensch sich harmonisch einfügen soll. Es ist klar, daß ein solcher „Universismus" nichts anderes ist als der ursprüngliche „Taoismus", und daß deshalb für den viel erörterten Ausdruck *tao* keine bessere Übersetzung als „Weltgesetz" gefunden werden dürfte. Das gleiche Gebiet wie De Groot, aber nach ganz anderer Methode umschreibt der verstorbene deutsche Sinologe Grube in seinen Vorlesungen an der Berliner Universität über 'Religion und Kultus der Chinesen', die Johannes Moser nach dem Tode des Genannten herausgegeben hat. Auch Grube geht aus von den gemeinsamen Grundlagen alles religiösen Lebens in China, d. h. der Naturreligion und der Ahnenverehrung, beurteilt sie aber insofern anders als De Groot, als er jeden Animismus darin bestreitet. Eine ausreichende Erklärung der Ahnenverehrung bleibt

er allerdings bei seinen Auffassungen schuldig. Grubes Stärke lag weit mehr in der Darstellung volkstümlicher Bräuche als im Erfassen ihrer geschichtlichen Entwicklung; die Abschnitte über konfuzianische Staatsreligion, über Taoismus und namentlich über Volksreligion sind deshalb wertvoller als die über die alten religiösen Vorstellungen und über den Buddhismus. Hier finden wir Behauptungen wie die, daß die Einführung des Buddhismus das einzige Beispiel fremden Einflusses in China sei, und über die Einführung selbst nur die bekannte legendenhafte Erzählung vom Traume des Ming ti. Über beides hat uns die Geschichte längst eines besseren belehrt. Während Grube spottet, daß „die angeblichen drei Religionssysteme Chinas noch heute in manchen Lehrbüchern und auch in manchen Köpfen herumspuken", hat der englische Missionar W. Soothill noch seine im Jahre 1913 veröffentlichten, zu Oxford gehaltenen Vorträge *The Three Religions of China* betitelt. Hätte Grube die Vorgänge der letzten Jahre in China erlebt, in deren Mittelpunkt die Frage der konfuzianischen Religion stand, so würde er vermutlich seine Ansicht über jene Dreiteilung geändert haben.

Ein Werk über Religion ist trotz seines Titels das Buch von dem Japaner Teitaro Suzuki *A Brief History of Early Chinese Philosophy* (Probsthains Oriental Series Bd. VII). Die wunderliche Einteilung zählt vier Abschnitte: I. Einleitung. II. Philosophie: 1. Dualismus oder Yin und Yang, 2. Positivismus (d. h. Lehre von einer göttlichen Urkraft), 3. Monismus (Lehre vom *tao,* Lao tsĕ und Liĕ tsĕ), 4. Transzendentales (Tschuang tsĕ), 5. Pantheistische Mystik (Kuan Yin tsĕ). III. Ethik: 1. Konfuzianismus, 2. Ethik des Taoismus, 3. Hedonismus (d. h. Egoismus des Genießens, Yang Tschu), 4. Utilitarismus (Mo Ti), 5. Ritualismus und Formalismus (Sün tsĕ). IV. Religion (d. h. Lehre vom Himmel und vom *Schang ti,* von Gott). Diese Einteilung ist sachlich und logisch anfechtbar, wie denn die Darlegungen überhaupt an einer gewissen Einseitigkeit und — namentlich im letzten Teile — Unvollständigkeit leiden. Trotz

dieser Mängel ist das Buch aber wegen der klaren, wohl gestützten Art der Darstellung ein vortreffliches Hilfsmittel für das Studium.

Mehrere große Unternehmungen auf dem Gebiete der Religionsforschung sind, zum Teil mit staatlieher Unterstützung, in Deutschland begonnen worden. Der Verlag von Eugen Diederichs in Jena veröffentlicht seit 1910 ein Sammelwerk, 'Die Religion und Philosophie Chinas', nach den Übersetzungen von Originalurkunden und hat dafür die Kraft von Richard Wilhelm in Tsingtau gewonnen. Das Unternehmen ist auf zehn Bände berechnet und soll nach dem letzten gegen früher etwas veränderten Anlageplane aus drei Teilen bestehen: 1. Die klassische Religion und Philosophie, 2. Die Zeit der Kämpfe, 3. Taoismus und Sekten. Es mag dahingestellt bleiben, ob dieser neue Plan wirklich eine Verbesserung ist, einwandfrei ist er keinesfalls: daß der gesamte Buddhismus, dieses gewaltige religions- und überhaupt kulturbildende Element in die Abteilung „Taoismus und Sekten“ hineingeschoben wird und mit anderen „Sekten“ zusammen in einem einzigen Bande behandelt werden soll, erregt starke Bedenken; und was in dem 2. Teile an sonstigen, der klassischen, d. h. konfuzianischen Religion offenbar feindseligen Lehrsytemen dargestellt werden soll, bleibt abzuwarten; auch hierfür ist nur ein Band in Aussicht genommen, während der „Mittelalterlichen Naturphilosophie“, also wohl dem großen Tschu Hi und seinen Vorgängern, ein anderer vorbehalten wird. Ich fürchte, daß sich, wenn das Unternehmen die gestellte Aufgabe wirklich lösen soll, der Rahmen dafür als zu eng erweisen wird. Bei der Bearbeitung der taoistischen Philosophie im 3. Teile hat es sich denn auch schon als notwendig erwiesen, den dafür bestimmten Band in zwei Halbbände zu zerlegen, von denen der eine stärker als jeder der vorhergehenden Vollbände geworden ist. So freudig auch das Unternehmen an sich und die darin liegende Absicht begrüßt werden muß, zumal es den berufensten Händen anvertraut worden ist, so macht doch der

Plan sowohl wie seine Ausführung stellenweise den Eindruck der Überhastung. Wilhelm hat bis jetzt, und zwar innerhalb von drei Jahren, vier Bände erscheinen lassen, nämlich Übersetzungen vom *Lun-yü* (ganz), vom *Tao-tê king* (ganz), von *Lie tsĕ* und *Yang Tschu* (fast vollständig) und von *Tschuang tsĕ* (Auswahl). Wenn auch von allen diesen Texten bereits Übersetzungen vorlagen, so muß doch die Arbeitsleistung Wilhelms, die vollkommen selbständig ist und oft eine wesentliche Verbesserung gegenüber seinen Vorgängern darstellt, eine erstaunliche genannt werden. Aber den Gefahren, die ein solches Eiltempo mit sich bringt, hat naturgemäß auch der kenntnisreiche Gelehrte nicht entgehen können. Wer die Übersetzungen im einzelnen verfolgt, wird bemerken, daß der Sinn zuweilen auch da nicht getroffen ist, wo eine Verschiedenheit der Auffassung nicht in Frage kommen konnte.[1] Man kann sich des Eindrucks nicht erwehren, daß hier Mangel an Zeit mitgewirkt hat, namentlich wenn man die späteren Arbeiten mit der ersten, der Übersetzung und Erklärung des *Lun-yü*, vergleicht, die bei weitem am gründlichsten durchgearbeitet ist, der aber auch, wie der Verfasser selbst sagt, eine neunjährige Beschäftigung mit dem Gegenstande voraufgegangen ist. Wilhelms Auslegung dieses Textes, sowie vor allem seine Auffassung von der Persönlichkeit des Konfuzius werden sicherlich bei den Sinologen vielfachen Widerspruch finden[2], aber was er auch vorbringt, ist immer sorgfältig durchdacht und beruht auf völlig unabhängiger Kritik, die sich von der späteren orthodoxen Exegese nicht imponieren läßt. Wilhelm ist ein geistreicher, ein feinsinniger und ein warmherziger Gelehrter, in seinen Übersetzungen zeigen sich die guten und die nachteiligen Wirkungen dieser Eigenschaften. Eine unglückliche Hand hat er in der Wiedergabe

[1] Mir ist es namentlich bei der Lektüre von *Lie tsĕ* und *Yang Tschu* aufgefallen; die Übersetzung von *Tschuang tsĕ* eingehender zu prüfen habe ich noch keine Gelegenheit gehabt.

[2] Ich habe mich ausführlich über die Frage geäußert bei der Besprechung in der *Kölnischen Zeitung* vom 14. September 1910 Nr. 991.

der Büchertitel: 'Kungfutse-Gespräche' ist recht geschwollen, warum nicht 'Gespräche des Konfuzius'? Tao-tê mit 'Sinn und Leben' zu übersetzen, halte ich für verfehlt, und an Stelle des 'Wahren Buchs vom quellenden Urgrund' (*Lie tsĕ*) oder des 'Wahren Buchs vom südlichen Blütenland' (*Tschuang tsĕ*), Titel, die den Werken erst zwölf Jahrhunderte nach der Zeit ihrer Urheber beigelegt sind, und bei denen sich kein Leser etwas denken kann, wäre eine etwas weniger schwungvolle, aber deutlichere Bezeichnung vorzuziehen gewesen, sofern der einfache Name des Mannes durchaus nicht genügte. Gründlicher und methodischer geht das andere, noch weit größere Unternehmen zu Werke, das von einer bei der Königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen gebildeten „Religionsgeschichtlichen Kommission“ durchgeführt wird, und dessen eigentlicher Leiter Professor Rud. Otto, jetzt in Breslau, ist. Seine Aufgabe ist, die 'Quellen der Religionsgeschichte' zu sammeln und in deutscher Sprache herauszugeben. Dabei ist für die chinesische Religion folgender Plan festgestellt: 1. Staatsreligion, 2. Religion der Kirchen, 3. Volksreligion, eine Anordnung, die so logisch und so zweckmäßig ist, wie es bei dem religiösen Durcheinander in China überhaupt möglich scheint. Die Sinologen De Groot, Haenisch, Wilhelm, Wirtz und der Berichterstatter arbeiten daran. Erschienen ist bisher in dieser Abteilung noch nichts; ich selbst bin mit der Bearbeitung des *Tsch'un-ts'iu fan lu* beschäftigt, eines sehr wichtigen, aber in höchst verderbter Form überlieferten und deswegen doppelt schwierigen Textes aus dem zweiten vorchristlichen Jahrhundert; ein Ende dieser Arbeit ist noch nicht abzusehen. Für das Unternehmen wird eine Unterstützung der preußischen Regierung erhofft, so daß seine wirtschaftliche Grundlage gesichert sein wird. Ein drittes großes Werk endlich ist durch weitgehende Beihilfe aus Reichsmitteln und aus dem Kaiserlichen Dispositionsfonds ermöglicht worden. Es hat den Königlichen Baurat Ernst Boerschmann, einen vielseitig gebildeten Architekten, der

China in ausgedehntem Maße während seines fünfjährigen Aufenthaltes bereist hat, zum Verfasser, und führt den Titel 'Die Baukunst und religiöse Kultur der Chinesen, Einzeldarstellungen auf Grund eigener Aufnahmen während dreijähriger Reisen in China'. Bis jetzt sind zwei Bände dieses in mehr als einer Hinsicht prachtvollen Werkes erschienen: der erste behandelt die großartigen Tempelanlagen auf der Insel P'u-t'o im Tschusan-Archipel, der berühmten Kultusstätte der buddhistischen Göttin Kuan-yin, der zweite Gedächtnistempel für einzelne berühmte Männer, ferner Konfuzius-Tempel und Familientempel. Dem Titel entsprechend führt Boerschmann an der Hand von Darstellungen einzelner kultischer Bauten in die chinesische Baukunst ein, aber nicht etwa bloß in die Formenwelt, in das Gefüge der Architektur, sondern in die Empfindungsmomente, in die Gedankengänge, in die religiösen Vorstellungen, die in diesen architektonischen Formen Ausdruck suchen. Es erhellt hieraus, daß der Verfasser nicht bloß Architekt sein darf, sondern auch recht viel vom Religionsforscher, vom Philosophen und vom Ästhetiker in sich vereinigen muß. Boerschmann hat mit einem bewundernswerten Fleiße, der auch vor den Schwierigkeiten des Sprachstudiums nicht zurückgeschreckt ist, sich bemüht, diesen Vorbedingungen gerecht zu werden. Der Erfolg dabei wächst in dem Maße, wie der Verfasser weiter in seinem gewaltigen Stoffe vordringt. Im zweiten Bande tritt er den zahlreichen geschichtlichen Fragen, die ihm die Bauten stellen, mit größerer Sicherheit auf Grund des Quellenstudiums gegenüber als im ersten, wo allerdings die verwickelte Theologie des Buddhismus besondere Schwierigkeiten schuf. In diesem Rahmen aber geben uns dann die eigentlichen Facherklärungen, die zahlreichen sachkundigen Pläne und die wundervollen Abbildungen einen Einblick in die großen Kulturgedanken der Chinesen wie kaum ein anderes Werk. Es würde besser um die deutsche Chinaforschung stehen, wenn noch andere Fachwissenschaften derartige sprachlich und geschichtlich geschulte Vertreter besäßen wie die

Architektur in Boerschmann einen hat. Von Dr. Jos. Dahlmann S. J., der sich nach Boerschmanns eigener Angabe zusammen mit dem damaligen Reichstagsabgeordneten Dr. Bachem ein hervorragendes Verdienst um das Zustandekommen des großen Werkes erworben hat, ist das letztere, und zwar „vom Standpunkte der vergleichenden Kulturkunde Indiens aus“ eingehend in einem Vortrage in der Deutschen Gesellschaft für Natur- und Völkerkunde Ostasiens, 'Die Baukunst und religiöse Kultur der Chinesen', gewürdigt worden (gedruckt in den „Mitteilungen“ der Gesellschaft Bd. XIV (1912) S. 117ff.). Zusammenfassend und in großen Zügen hat Boerschmann seine Auffassung von der chinesischen Baukunst als Ausdrucksform der chinesischen Weltanschauung noch in einem Aufsatze der „Zeitschrift der Gesellschaft für Erdkunde zu Berlin“ (Jahrg. 1912 Nr. 5) dargelegt, der den Titel 'Baukunst und Landschaft in China' führt. An den großen Tempel- und Gräberanlagen zeigt er die feinfühlende Eingliederung der Bauten in die umgebende Natur, das innige Verhältnis, in dem der Mensch zum Erdboden steht, und die religiöse Stimmung, die das Ganze durchdringt. Er berührt sich hier mit den Arbeiten des belgischen Malers Gisbert Combaz, der in seinen Büchern *Les Sépultures impériales de la Chine* (1907) und *Les Palais impériaux de la Chine* (1909) gleichfalls auf den Zusammenhang der großen Bauten mit der religiösen Überlieferung hinweist, aber nicht annähernd so in den Stoff eindringt wie Boerschmann. Dieser sieht in dem religiösen Empfinden der Chinesen trotz seiner Durchsetzung mit buddhistischen Elementen und mit konfuzianischer Ethik eine reine Naturreligion von großer Einheitlichkeit, in der „die drei Religionen“ gleichmäßig ihre Wurzeln haben. Im einzelnen weist er dies nach in einem kurzen Artikel 'Einige Beispiele für die gegenseitige Durchdringung der drei chinesischen Religionen', den er als Anhang zu Herbert Muellers Abhandlung über das taoistische Pantheon der Chinesen geschrieben hat, von der unten die Rede sein wird. Keine Stätte vielleicht ist

bezeichnender für das heutige Durcheinander der verschiedenen Religionssysteme als der seit uralter Zeit geheiligte Berg T'ai schan in der Provinz Schan-tung, dessen zahllose Tempel und Schreine wieder mehrere, zum Teil sehr ausführliche Bearbeitungen erfahren haben.[1] Im Jahre 1910 erschien Chavannes' gründliches Werk *Le T'ai schan, Essai de monographie d'un culte chinois* als 21. Band der „Annales du Musée Guimet", und 1912 veröffentlichte der inzwischen verstorbene Bischof A. C. Moule im „Journal of the North-China Branch of the Royal Asiatic Society" (Bd. XLIII S. 1ff.) unabhängig davon eine längere Abhandlung, *T'ai Schan* betitelt. Chavannes gibt außer einer ausführlichen Beschreibung des Berges und seiner Heiligtümer auch eine Geschichte seines Kultus, der mit der Verehrung des Berges und seiner Vergöttlichung anfängt und ihn schließlich zum Sitze einer ganzen Schar von Göttern und Göttinnen macht. In einem besonderen Kapitel hat der gelehrte Verfasser dann noch die volkstümlichen Vorstellungen und Legenden zusammengestellt, die sich in den verschiedenen Zeiträumen an den T'ai schan geknüpft haben. Einen beträchtlichen Teil des Buches bilden die Übersetzungen einer Anzahl kulturgeschichtlich interessanter Opfergebete der Kaiser an den Berggott, sowie von Inschriften aus der Zeit von 56 n. Chr. bis 1770, in denen, zum Teil von den Kaisern selbst, der Berg gefeiert, die Besteigung geschildert, von der Wiederherstellung der Tempelbauten berichtet wird usw. Die Arbeit von Moule beschränkt sich auf eine ebenfalls sehr sorgfältige Beschreibung der Heiligtümer, wie sie sich heute darstellen. Kürzer noch ist die Darstellung, die R. C. Forsyth in seinem Buche *Schantung, The Sacred Province of China in Some of its Aspects* im 4. Kapitel gegeben hat.

Ganz in die ältesten Zeiten der chinesischen Religionsgeschichte führt uns ein inhaltvolles Werk von Berthold Laufer: *Jade, A Study in Chinese Archaeology and Religion.* An der

[1] Vgl. *Archiv f. Religionsw.* a. a. O. S. 124f.

Hand der großen Sammlung von Nephrit-Gegenständen im Field-Museum zu Chicago, die der Verfasser selbst auf seinen Reisen in China von 1908—1910 zusammengebracht hat, legt er ihre verschiedene Verwendung im Kultus dar und muß sich dabei mit den wichtigsten Fragen der Religion des vorkonfuzianischen Altertums auseinandersetzen. Laufer geht dabei von Einrichtungen des Tschou-Staates aus, wie sie im *Tschou-li* dargestellt sind, und knüpft besonders an „die sechs Kultus-Gegenstände“ an, die der Großmeister des Kultus „aus Nephrit bereitet, um damit für den Himmel, die Erde und die vier Himmelsrichtungen die Ritualhandlungen zu vollziehen“. In diesen sechs Gegenständen, nämlich Vollscheiben, in viereckige Prismen eingebetteten Zylindern, Halbscheiben und stilisierten Tigerdarstellungen, wie sie namentlich in Gräberfunden erhalten sind, sieht er „die tatsächlichen Abbilder jener Gottheiten, unter denen sie verehrt wurden“. Damit wird die ganze große Frage des uralten chinesischen Naturdienstes aufgerollt, der die letzte Grundlage der gesamten chinesischen Kultur bildet. Laufer steht im Hinblick auf das, was die Nephrit-Gegenstände im Einklang mit dem *Tschou-li* und mit den Angaben des *Schi-king* und *Schu-king* dartun, auf dem Standpunkte, daß der Kultus der Erde einen ebenso alten und ebenso wichtigen Bestandteil des religiösen Naturdienstes gebildet habe wie der des Himmels. Da aber dem Kaiser allein das Recht zustehe, das Opfer an Himmel und Erde zu vollziehen, und da er sich beiden gegenüber als „Untertan“ bezeichne, so müsse auch ursprünglich die Gottheit Erde mit der Gottheit Himmel den gleichen Rang gehabt haben. Ich glaube nicht, daß sich gegen diese Schlußfolgerungen viel wird einwenden lassen. Sie sind in der Tat auch einfach und einleuchtend genug; die Dinge werden indessen außerordentlich verwickelt durch das Hinzutreten von einer Anzahl anderer Kultus-Elemente, die ebenfalls schon der ältesten Zeit angehören. Neben Himmel und Erde, „dem Vater und der Mutter aller Dinge“, finden wir den *Schang ti*, den „höchsten Herrscher“,

den *Schê tsi*, den Gott, später die Götter, des Erdbodens und der Ernte, und — was von großer Wichtigkeit ist — die Geister der Ahnen, namentlich der Kaiserlichen Ahnen. Laufer will einen scharfen Strich „von vornherein" ziehen zwischen der Gottheit Erde und dem Gott des Erdbodens. Letzterer sei „räumlich und zeitlich beschränkt in seiner Macht", die erstere aber unbegrenzt in beiden Beziehungen. Er befindet sich mit diesen Auffassungen zum Teil im Widerspruch zu Chavannes, der den Gott des Erdbodens bereits früher einmal zum Gegenstande einer besonderen Untersuchung gemacht[1] und jetzt die Frage nochmals, aber in anderer Weise und mit etwas anderen Ergebnissen behandelt hat. In einem besonderen Anhange zu seinem erwähnten Werke über den T'ai schan, *Le dieu du sol dans la Chine antique* (a. a. O. S. 437 bis 525) verfolgt er die Vorstellungen von dem Gotte und die Art seines Kultus durch die Geschichte. Im Gegensatz zu seiner früheren Abhandlung geht er hier den großen Fragen nach dem Ursprunge des Gottes und im besonderen nach seinem Verhältnis zu den Gottheiten Himmel und Erde vorsichtig aus dem Wege und beschränkt sich darauf, die Einwirkung des allgegenwärtigen Dualismus vom *Yin* und *Yang* auch auf die Verbindung des Gottes des Erdbodens mit dem Ahnendienste festzustellen. Wie Laufer so hält auch Chavannes den Gott des Erdbodens für eine Macht, deren Wirkungsbereich „mehr oder weniger ausgedehnt, aber immer begrenzt" ist; abweichend von ersterem aber glaubt er, daß der Kultus der Gottheit Erde erst der Vorstellung einer späteren Zeit entsprungen ist: erst im 2. Jahrhundert v. Chr. sei, ebenfalls unter dem Einflusse jenes Dualismus, das große Paar Himmel und Erde als männliche und weibliche Gottheit in das Kultussystem der Han eingefügt worden. Es habe dann allerdings durch seine in das Ungemessene wachsende Bedeutung alle anderen Götter verdunkelt, aber die Götter des Erdbodens und der Ernte, Gestalten der frühesten religiösen Vor-

[1] S. *Archiv f. Religionsw.* a. a. O. S. 119 ff.

stellungen der chinesischen Rasse, hätten doch niemals daneben zu bestehen aufgehört. In dem Buche *Kêng tschi t'u* 'Ackerbau und Seidengewinnung in China' (Bd. XI der „Abhandlungen des Hamburgischen Kolonial-Instituts") habe ich mich in dem Kapitel 'Ackerbau und Seidengewinnung als ethische und religionsbildende Elemente' ebenfalls mit jenen ältesten Bestandteilen der chinesischen Religion beschäftigen müssen. Auch ich halte die beiden kosmischen Urbegriffe Himmel und Erde, ihren religiösen Inhalt und ihren Kultus für wesentlich älter als Chavannes, zum mindesten müssen sie zu Beginn der Tschou-Dynastie (12. Jahrhundert v. Chr.) vorhanden gewesen sein. Dagegen vermag ich Laufer in seiner scharfen Scheidung zwischen der Gottheit Erde und dem Gott des Erdbodens nicht ohne weiteres zuzustimmen, tatsächlich sind beide in der Tchou-Zeit zuweilen gar nicht voneinander zu trennen. Immer wahrscheinlicher aber wird es mir, daß wir es hier mit verschiedenen religiösen Vorstellungskreisen zu tun haben, die schon im hohen Altertume zusammengeflossen sind. Ob sie verschiedenen Volksstämmen angehört haben, oder ob der eine aus rein volkstümlichen Anschauungen besteht, der andere aber in einer betrachtenden Philosophie oder in einer theokratischen Politik seinen Ursprung hat, muß noch eine offene Frage bleiben, jedenfalls ist bei ihrer Verbindung die Ahnenverehrung von großer Bedeutung gewesen, und ihre besondere kaiserliche Prägung haben sie offenbar in bewußter Weise von dem genialen Reichsgründer Tschou kung erhalten. Wir werden uns bei der Erforschung der ältesten chinesischen Geschichte mehr als bisher vor Augen halten müssen, daß wir es nicht immer mit einem einheitlichen Volke und einer einheitlichen Kultur zu tun haben, sondern daß ganz verschiedene Anschauungen, Überlieferungen, Bräuche in dem Reiche der alten Dynastien zusammentrafen und daß sie nicht bloß in natürlicher Weise verwuchsen, sondern auch berechnende Staatsweisheit sie ineinander schmolz. Welche bestimmende Rolle gerade der Naturdienst, vor allem der Himmels-

dienst, beim Aufbau der chinesischen Kultur, besonders der staatlichen Kultur, gespielt hat, wie die leitenden Gedanken dieser Kultur gewissermaßen abgelesen sind von den Sternbildern, ihrer Stellung und ihrem vermeintlichen Verhältnis zueinander, das hat niemand klarer, eindringlicher, glänzender dargestellt als der französische Astronom Léopold de Saussure in seinen Arbeiten *Le texte astronomique du Yao-Tien* („T'oung Pao" Ser. II, Bd. VIII S. 301 ff.), *Le cycle de Jupiter* (ebenda Bd. IX S. 455 ff.) und vor allem in der umfangreichsten und inhaltvollsten *Les origines de l'astronomie chinoise* (ebenda Bd. X—XII und XIV, 1909—1913). Astronom, Historiker und sprachlich geschulter Sinologe zugleich, hat dieser Mann, in dem er das hohe Alter, den einheimischen Ursprung und die bewundernswerte Wissenschaftlichkeit der chinesischen Astronomie nachwies, die ganze sinologische Forschung auf eine neue und festere Grundlage gestellt; er hat die einheimische Überlieferung wieder zu Ehren gebracht, indem er sie von überskeptischer Kritik und laienhafter Mißhandlung errettete, und er hat schließlich die organische Verbindung dargetan, die im chinesischen Altertum zwischen der Himmelsbetrachtung und der Religion, zwischen der Religion und den Fundamenten des Staates bestand. L. de Saussure wird für immer als einer der größten Sinologen zu gelten haben, und ich kann hier nur den dringenden Wunsch aussprechen, daß seine gelehrten Arbeiten bald von einem astronomischen und einem sinologischen Fachmanne gemeinsam ins Deutsche übertragen und für den Laien noch näher erklärt werden möchten. — Eine interessante Ergänzung der neueren Untersuchungen zum Wesen und zur Geschichte des Gottes des Erdbodens hat J. Przyluski in einem kleinen Aufsatze *Les rites du dông thô, contribution à l'étude du culte du dieu du sol* („Bulletin de l'École française d'Extrême-Orient", Bd. X, S. 339 ff.) geliefert. Er zeigt, wie die Riten bei dem Kultus des Gottes, die zur Han-Zeit noch im Gebrauch waren, sich teilweise bis heute in Annam erhalten haben, so der Erdaufwurf mit dem

Baum darauf, der als Heiligtum des Gottes galt, und die Darbringung von drei Erdschollen unter dem Baum am Anfang jedes Jahres (*dông thô*), die auf die gleiche Vorstellung zurückgeht wie im Altertum die Übergabe einer Erdscholle an die Lehensfürsten zum Zeichen ihrer Einsetzung in ihr Gebiet.

Wenn vorhin von Mißhandlung der einheimischen Überlieferung die Rede war, so sind die stärksten derartigen Mißhandlungen in China selbst erfolgt, und zwar vornehmlich durch Konfuzius und das konfuzianische Gelehrtentum. Die Angaben der ältesten chinesischen Schriftdenkmäler sind von dem redigierenden „Heiligen" derartig tendenziös zugestutzt worden, daß von ihrem ursprünglichen Wesen nur einzelne halb verwischte Spuren übriggeblieben sind, und auf diese hat dann ein literarisches Epigonentum, das bis heute „auf des Meisters Worte schwört", in der Arbeit von zwei Jahrtausenden die Berge seiner scholastischen Gelehrsamkeit getürmt. Erst die neuere abendländische Sinologie durchschaut diese geschichtliche Entwicklung, fängt an, jenen schwachen Spuren nachzugehen, und bemüht sich, mit Hilfe von Astronomie und Archäologie den wirklichen religiösen, kulturellen und politischen Zuständen des ältesten China näher zu kommen. Solche Versuche, den konfuzianischen Vorhang von dem chinesischen Altertume wegzuziehen, sind jetzt mehrere, und zwar mit gutem Erfolge, gemacht worden. Die Mittel, deren man sich dabei bedient, sind zweifach: die archäologische Forschung sucht nach den wirklichen Gegenständen jener fernen Zeit und findet sie in den bisher zu wenig beachteten Gräbern; die Philologie und kritische Geschichtsforschung aber vertiefen sich aufs neue in die ältesten Texte und deuten sie ohne Rücksicht auf die orthodoxe konfuzianische Auslegung im Einklange mit dem, was die Archäologie und wohl auch, was die vergleichende Völkerkunde uns lehrt. So hat Berthold Laufer in einem Vortrage in der Amerikanischen Anthropologischen Gesellschaft zu Cleveland (gedruckt im „Journal of Religious Psychologie" Bd. VI (1913)

S. 111 ff.) über *The Development of Ancestral Images in China* den Versuch gemacht, die älteste Form der Ahnenverehrung wieder aufzufinden. Er geht dabei von der Annahme aus, daß die chinesische Ahnentafel, wie sie noch heute allgemein im Gebrauch ist, ursprünglich nichts anderes war als eine aus Holz geschnitzte wirkliche Darstellung des Verstorbenen. Damit würde die Behauptung des Konfuzianertums hinfällig werden, daß die Religion des Altertums „kein Bildnis noch Gleichnis" gekannt, und daß erst der landfremde Buddhismus die Statuenverehrung in China eingeschleppt habe. Laufer erinnert daran, daß die heutige Form der Ahnenverehrung nicht älter als 800 bis 900 Jahre sei, und meint, daß erst Konfuzius sie zu einer Handlung der kindlichen Pietät gemacht habe, während der ursprüngliche treibende Gedanke der der Schutzsuchung bei den Ahnen im Himmel gewesen sei. Das hat unzweifelhaft viel Wahrscheinliches, aber ich glaube, Laufer geht zu weit, wenn er das Vorhandensein einer Ahnenverehrung bei der einzelnen Familie im Altertum überhaupt bestreitet und es nur für die Sippe in der Weise zulassen will, daß ein im Leben besonders überragend gewesener Ahn gemeinsam als Schutzgott von ihr verehrt worden sei. Das wäre tatsächlich ein reiner Heroendienst (der ebenfalls in China bekannt ist), nicht aber ein Ahnendienst, und schließlich stehen mit der Verehrung der Verstorbenen der Ackerbau und der Gott des Erdbodens, also auch das Familienland in engster Verbindung. — Wie man auf dem Wege unvoreingenommener Kritik der alten Texte zu wesentlich anderen, aber viel einfacheren und natürlicheren Vorstellungen kommt als die konfuzianischen Erklärer, das zeigt M. Granet in seiner ausgezeichneten Arbeit *Coutumes matrimoniales de la Chine antique* („T'oung Pao" Bd. XIII, S. 517 ff.). Vornehmlich an gewissen volkstümlichen Gesängen des *Schi-king* zeigt der Verfasser, wie sich in der Ausgelassenheit der Frühlingsfeste die Vereinigung der beiden Geschlechter in freier Liebeswahl vollzog, ganz im Gegensatz zu dem steifen Forma-

lismus der Eheschließung in konfuzianischem Geiste. Erst von den Adelsfamilien und namentlich durch den tugendsamen Einfluß des Kaisers drang die ritualgemäße, stilisierte Liebesbetätigung in das Volk, die Frühlingsfeste galten für roh und unsittlich, und Konfuzius ließ, den Kommentatoren zufolge, die „schamlosen“ Lieder nur darum in seinem *Schi-king*, weil er sie als abschreckende Beispiele des Lasters angesehen wissen wollte. Den späteren Geschlechtern aber wurden sie in der vorgeschriebenen Auslegung überhaupt unverständlich. Interessant sind Granets Hinweise auf die engen Beziehungen, die auch zwischen diesem Liebestreiben und dem Ackerbau bestanden, sowie die Feststellung, daß sich jene alten freien Bräuche zum Teil noch bei den Stämmen der Lolos und La-quá in Yün-nan, Kuang-si und Tonking erhalten haben, die ihre Zivilisation einstmals von ihren Nachbarn, den Chinesen, entlehnt hatten. — Eine ähnliche Studie wie Granet unternimmt Martin Quistorp in seiner Dissertation 'Männergesellschaft und Altersklassen im alten China', die in den „Mitteilungen des Seminars für orientalische Sprachen zu Berlin“ Jahrg. XVII (1915) erscheinen wird. Auch er löst gewisse Angaben des *Schi-king, Schu-king, Tschou-li, Li-ki* und *I-li* von der konfuzianischen Auffassung los und sucht danach ein Bild gesellschaftlicher Organisation im alten China wieder zusammenzubringen. In der „Bekappungs-Zeremonie“ *(kuan yi)* sieht er die Aufnahme des jungen Kriegers in die Männergesellschaft; den Mittelpunkt dieser Männergesellschaft bildete das „Männerhaus“, das er in den Ausdrücken *pi yung* (heute noch im *Pi yung kung* erhalten), *pan kung, ling t'ai, siang* und *sü* wiedererkennen will, und das sowohl eine Kultusstätte war, wie ein Ausgangspunkt kriegerischer Unternehmungen, ein Übungsplatz für Bogenschießen und ein Ort geselliger Zusammenkünfte, ein Absteigequartier und eine Altersfürsorge-Anstalt. Leider hat der Verfasser seinen wohldurchdachten Ausführungen dadurch einen großen Teil ihres Wertes genommen, daß er die zahlreichen Belegstellen, auf die doch hier alles ankommt, lediglich in chine-

sischer Sprache gibt. Das Verfahren ist um so rätselhafter, als von den angeführten Texten beinahe ausnahmslos gute Übersetzungen vorhanden sind; der Verfasser hätte also die Wiedergabe in einer europäischen Sprache hinzufügen, oder, wenn er die bisherige Auslegung nicht billigte, seine eigene Übersetzung geben müssen. Für den Nichtsinologen, der sich nicht der zeitraubenden Mühe unterziehen will, die Hunderte von Übersetzungen zusammenzusuchen, ist die Abhandlung in dieser Form unbenutzbar. — Daß bei aller Kritik an der konfuzianischen Auslegung aber nicht die gesamte alte chinesische Überlieferung kurzweg als „Fälschung“ beiseite geschoben werden darf, zeigt G. G. Warren an einem Beispiel in seinem Aufsatze *Three Sites in Hunan connected with the Classical Legendary History of China* im „Journal of the North-China Branch of the Royal Asiatic Society“ Bd. XLIII S. 44 ff. Das einheimische Gelehrtentum verlegt drei wichtige Punkte der ältesten Nachrichten, nämlich einen der „vier Berge“ des *Schu-king*, das Grab des Kaisers Schun und das Grab seiner beiden Gemahlinnen nach Hu-nan. Warren bemüht sich, die Unmöglichkeit einer solchen Annahme nachzuweisen, weil zu Schuns Zeit im 3. Jahrtausend v. Chr. kein chinesischer Staat jemals auch nur bis in die Nähe des Yangtsĕ gereicht habe; aber, so führt er aus, die alten Texte nötigten auch gar nicht zu einer solchen Annahme, erst die spätere Literatur hat derartige Dinge hineingelesen. Im Gegensatz zu Warren stellt sich A. E. Moule in seinem neuen Buche *The Chinese People* völlig auf den Standpunkt des heutigen Konfuzianers, der bei Yü-yao hien in Tsche-kiang noch den Platz zeigt, wo Schun sein Feld pflügte, und bei Schao-hing, unweit davon, die Stätte, wo der große Yü um 2200 v. Chr. begraben wurde. Wer freilich, wie Moule, allen Ernstes die Erzählungen der Genesis für „den sichersten Führer in der frühesten Geschichte der Menschheit“ erklärt, wird auch den konfuzianischen Legenden gegenüber Kritik kaum für angebracht halten. Selbstverständlich soll diese Kritik nicht soweit gehen, daß sie über alle jene ältesten

Nachrichten ohne weiteres den Stab bricht, wie namentlich frühere „Amateur-Sinologen" dies getan haben. Einer von ihnen, der verstorbene Kingsmill, brachte es in seinem Eifer fertig, noch im Jahre 1910 das Vorhandensein einer Schrift in China vor der literarischen Tätigkeit des Li Ssĕ, des berühmten Ministers von Schi Huang-ti im 3. Jahrh. v. Chr., in Abrede zu stellen! Bereits elf Jahre früher, i. J. 1899, waren in Ho-nan große Mengen von Knochen und Schildkrötenschalen mit Inschriften gefunden worden, die meist aus dem 13. und 12. Jahrh. v. Chr. stammten und gewiß nicht die ältesten ihrer Art waren. Aus dem *Schu-king*, den Bambus-Büchern, dem *Tschou-li*, dem *Li-ki* u. a. wissen wir, daß man im Altertum aus den Rissen von angebrannten Schildkrötenschalen und Tierknochen zu weissagen pflegte: die hier gemachten Funde waren Reste der verwendeten Schalen und Knochen und die Inschriften Orakelsprüche. Eine ganze Reihe von Abhandlungen, zunächst allerdings nur chinesische und japanische, hat sich seitdem mit dem neuen Material beschäftigt, das rasch in abendländischen Privat- und Museumsbesitz übergegangen ist. Nachdem i. J. 1905 der amerikanische Missionar Frank H. Chalfant in seinem Werke *Early Chinese Writing* einige Abbildungen der Schalen veröffentlicht hatte, gab Chavannes im „Journal Asiatique" von 1911[I] S. 127 ff. unter dem Titel *La divination par l'écaille de tortue dans la haute antiquité chinoise* eine Übersicht über den Inhalt und das Ergebnis der Untersuchungen des chinesischen Archäologen Lo Tschen-yü. Während er dabei der Ansicht des Chinesen beitrat, daß die Schalen sämtlich der Schang-Dynastie (2. Jahrtausend v. Chr.) angehörten, wies sie der englische Sinologe L. C. Hopkins in einer Abhandlung *Chinese Writing in the Chou-Dynasty in the Light of Recent Discoveries* im „Journal of the Royal Asiatic Society" 1911 S. 1011 ff. ganz verschiedenen Zeitaltern zu, zum Teil sogar dem 6. Jahrh. v. Chr. Inzwischen stellte es sich aber heraus, daß die Knochen nicht bloß zu Orakelzwecken gedient haben, sondern auch für andere Auf-

zeichnungen, namentlich von Stammbäumen bestimmter (fürstlicher?) Familien, vielleicht aber überhaupt für den Ahnendienst. Die weiteren Veröffentlichungen von Hopkins, nämlich *A Royal Relic of Ancient China* in der Zeitschrift „Man“ Bd. XII (1912) S. 49 ff. und, zusammen mit R. L. Hobson, *A Funeral Elegy and a Family Tree inscribed on Bone* im J. R. A. S. 1912 S. 1021 ff., bringen Beispiele dafür. Eine Zusammenstellung der bisherigen Literatur über dieses neue, aber in mehr als einer Hinsicht wichtige Gebiet gibt Anna Bernhardi in ihrem Aufsatze 'Frühgeschichtliche Orakelknochen aus China' („Baeßler-Archiv“ Bd. IV Heft 1 S. 14 ff.), in dem sie zugleich die Stücke im Berliner Museum für Völkerkunde einer Besprechung unterzieht. Ein unmittelbarer geschichtlicher Wert hat sich zwar aus den Funden bisher nicht ergeben, wohl aber eröffnet sich für die Kenntnis von der Entwicklung der Schrift, vielleicht auch der Sprache, eine neue Aussicht. Leider hat sich auch dieser Knochen bereits die chinesische Fälscher-Industrie bemächtigt, und Frl. Bernhardi macht auf mehrere alte Knochen aufmerksam, in die später bei ihrer Auffindung die Schriftzeichen eingeschnitten worden sind. Wie schwer diese von den echten zu unterscheiden sind, geht daraus hervor, daß Hopkins in einem späteren Artikel, *A Chinese Pedigree on a Tablet-Disk* (J. R. A. S. 1913 S. 905 ff.), die von Frl. Bernhardi behauptete Fälschung auf einem Stücke des Britischen Museums entschieden bestreitet.

II Konfuzianismus

Die Beschäftigung mit dem Konfuzianismus als religiös-politischem System hat in der jüngsten Zeit einen starken Antrieb erhalten durch die Bestrebungen in der chinesischen Republik, dieses System zu einer Religion und Kirche in modernem Sinne umzuschaffen und ihm dann die Stellung einer eigentlichen Staatsreligion zu geben. Demgegenüber sind die Studien im Lehrsystem selbst, seinem Inhalt und seiner Entwicklung zurückgetreten, obwohl die Entstehung und Geschichte des Dogmas

und der Orthodoxie ein Gebiet ist, wo noch große und wichtige Aufgaben der Lösung harren, denn eine richtige Erkenntnis von den Entwicklungsvorgängen im inneren Organismus des chinesischen Staatswesens, ja von der Herausbildung des gesamten chinesischen Geisteslebens ist ohne das nicht zu ermöglichen. Daß besonders R. Wilhelm sich mit der Persönlichkeit des Konfuzius selbst und ihrer Bedeutung für die religiösen und politischen Anschauungen der Chinesen (in der Einleitung zu seiner Übersetzung des *Lun-yü*) beschäftigt hat, war schon oben erwähnt worden. Man wird allerdings in seinen Darlegungen weit mehr den warmherzigen Bewunderer spüren als den kritischen Historiker. Eine wohldurchdachte und, wie mir scheint, auch zutreffende Würdigung von Konfuzius' Persönlichkeit hat R. Stübe in einer 'Confucius' betitelten Studie in den „Religionsgeschichtlichen Volksbüchern" (herausgeg. von F. M. Schiele) III. Reihe 15. Heft gegeben. Den Weisen im Zusammenhange mit seiner Zeit scheint Stübe in einer anderen Arbeit, die mir nicht vorliegt, geschildert zu haben: 'Das Zeitalter des Confucius', Sammlungen gemeinverständlicher Vorträge und Schriften aus dem Gebiet der Theologie (Tübingen, Siebeck). Stübe hat sich bereits große Verdienste erworben durch die verständnisvolle, geschickte, niemals oberflächliche Art, mit der er die geeigneten Ergebnisse sinologischer Forschung weiteren Kreisen nahe bringt. Wenig bekannt ist es anscheinend in den letzteren, soweit sie am Konfuzianismus ein Interesse nehmen, daß es seit alter Zeit in China eine Art Lebensbeschreibung des Konfuzius in Bildern gibt. Diese Bilder mit kurzem Text befinden sich in Form von 105 Steinreliefs im Tempel des Weisen zu K'ü-fu in Schan-tung. Sie entstammen dem Jahre 1592, sind aber nur Kopien von stereotyp gewordenen Originalen, die sich zunächst nur bis in die Mitte des 14. Jahrhunderts zurückverfolgen lassen, aber höchstwahrscheinlich älter sind. Einige dieser Darstellungen (zehn) sind in ihrer von dem Maler Wang Tschen-p'êng im 14. Jahrhundert erhaltenen Form mit

beschreibendem Text von Yü Ho schon 1908 in der zu Schanghai erscheinenden chinesischen Kunstzeitschrift *Schen tschou kuo kuang tsi* (2. Ergänzungsheft) veröffentlicht worden. Andere Porträts von Konfuzius und seinen Schülern, die auf die berühmten Maler Wu Tao-yuan (8. Jahrh.) und Ku K'ai-tschi (4. u. 5. Jahrh.) zurückgeführt werden und die sich ebenfalls in dem genannten Tempel als Reliefs befinden, hat Chavannes zusammen mit zwei weiteren aus Si-ngan fu in den umfangreichen Sammelalbums *Mission Archéologique dans la Chine Septentrionale* (Nr. 869 bis 874) wiedergegeben. Auf Grund dieses gesamten Bildermaterials hat B. Laufer dann eine lehrreiche Abhandlung über *Confucius and His Portraits* in der Zeitschrift „The Open Court" 1912, März und April, veröffentlicht.

Mit Konfuzius' temperamentvollem Propheten Mêng tsĕ beschäftigt sich Heinrich Mootz in einem Buche mit dem etwas anspruchsvollen Titel 'Die chinesische Weltanschauung, dargestellt auf Grund der ethischen Staatslehre des Philosophen Mong dsĕ'. Der Verfasser hat das erste von den sieben Büchern des Mêng tsĕ übersetzt und erklärt und dem ganzen eine kurze Lebensbeschreibung, sowie eine Würdigung des Gesamtwerkes vorausgeschickt. Das ist etwas wenig, um eine Darstellung „der chinesischen Weltanschauung" darauf zu gründen. Es scheint mir überhaupt nicht angängig, aus einem einzelnen Werke orthodox-konfuzianischer Richtung die ganze Weltanschauung der Chinesen herleiten zu wollen. Länger und heftiger, als wir gewöhnlich annehmen, hat das konfuzianische System mit mannigfachen Widerständen ringen müssen, ehe es den chinesischen Geist ganz in die Fesseln schlug, die jetzt durch die abendländische Kultur gesprengt werden. Die stärkste Triebfeder in diesem System, die Pietät und der dadurch bedingte Ahnendienst, ist der Gegenstand zweier nicht eben viel Neues bringender, aber doch lesenswerter Arbeiten: der Missionar Jos. Hoogers untersucht im „Anthropos", Bd. V S. 1ff. und 688ff., die *Théorie et pratique de la piété filiale chez les Chinois*, und Henri Cordier

behandelt *La piété filiale et le culte des ancêtres en Chine* in den „Conférences faites au Musée Guimet“ Bd. XXXV S. 67ff. Hoogers geht von den Lehrsätzen über die Pietät im „Heiligen Edikt“ und in den kanonischen Schriften aus, wobei er leider die angezogenen Stellen nicht näher bezeichnet, weist dann deren Folgen nach im Familienleben, in der Sorge für den eigenen Körper, in den sozialen Verhältnissen, in den Rechtsanschauungen, in den Trauervorschriften und dem Ahnendienst, „der eigentlichen Religion der Chinesen“, um schließlich mit einer Wiedergabe und Erklärung der bekannten vierundzwanzig illustrierten Beispiele kindlicher Pietät zu endigen. Cordier legt das *Hiao king*, das „Buch von der Pietät“, zugrunde und betrachtet die darin angegebenen drei großen Betätigungsgebiete dieser Kardinaltugend, nämlich das Verhältnis zu den Eltern, das Verhältnis zum Fürsten und das Verhältnis zur eigenen Person, deren beständige Vervollkommnung angestrebt werden soll. Die Pietät ist somit „das treibende Moment in der sozialen Maschinerie Chinas“ und seine wichtigste Ausdrucksform der Ahnendienst. Diesem letzteren, sowie den Anschauungen der Chinesen von der Seele, ihrem Ritual bei Todesfällen und endlich der mit der Pietät unvereinbaren Kindesaussetzung und Tötung widmet Cordier den Rest seiner Arbeit (über die in abendländischer Legendenbildung völlig verzerrte Frage der Kindertötung in China hat sich auch kürzlich Giles in „Adversaria Sinica“ S. 385 sehr energisch ausgesprochen). Auch über einen anderen wichtigen Bestandteil des konfuzianischen Lehrsystems, die Musik, die Konfuzius als das Gegenstück zum Ritual angesehen wissen wollte, so daß beider Wirkungen sich in harmonischem Ausgleich die Wage hielten, haben wir mehrere gründliche wissenschaftliche Arbeiten erhalten, die hier natürlich nur insoweit in Betracht kommen, als sie sich mit der klassischen religiösen Musik des Altertums beschäftigen. In dem Buche von Louis Laloy, *La Musique Chinoise*, ist ihr nur ein kurzes und wenig inhaltvolles Kapitel gewidmet. Ausführ-

licher ist Georges Soulié, *La Musique en Chine*, im „Bulletin de l'Association amicale franco-chinoise" Bd. II S. 13ff., 139ff., 239ff., 369ff., Bd. III S. 24ff. u. 156ff., der auch die Instrumente, Fahnen, Kleider u. a. beschreibt, die bei der religiösen Musik und den dazugehörigen Tänzen gebraucht werden, und einige konfuzianische Opferhymnen in Noten mitteilt. Das umfassendste ist aber der *Essai historique sur la musique classique des Chinois* von M. Courant in der „Encyclopédie de la Musique" S. 77 bis 192 (noch nicht vollendet). Die Arbeit, die, soweit sie vorliegt, bis zum Jahre 618 n. Chr. reicht, bietet eine Fülle von geschichtlichem Material, das leider durch das Fehlen chinesischer Schriftzeichen beeinträchtigt wird. Über die musikalischen Erörterungen selbst zu urteilen, fühle ich mich nicht zuständig.

Zahlreich und vielfach von erheblichem Interesse sind die Arbeiten, die, wie vorhin erwähnt, durch die Kämpfe gegen die bisherige staatliche Ordnung in China veranlaßt worden sind. Der chinesische Staat ist, was im Abendlande viel zu wenig beachtet, von dem einheimischen Republikanertum aber noch immer nicht begriffen ist, seinem innersten Wesen nach ein Kirchenstaat, dessen Priesterschaft das Beamtentum, dessen Dogma und Verfassung das konfuzianische System ist. Die Religion, die in dieses System gefaßt ist — und es ist eine Religion, nicht bloß eine „Morallehre" oder dergl., wie selbst europäische Sinologen unter Verkennung der tatsächlichen Verhältnisse bis in die neueste Zeit hinein behaupten —, stammt zwar nicht von Konfuzius, aber Konfuzius gilt als ihr eigentlicher Überlieferer, als ihr stärkster und sichtbarster Träger. Es ist selbstverständlich, daß der Umsturz oder selbst die wesentliche Umformung eines solchen Staates nicht bloß eine politische, sondern auch eine religiöse Frage ist; nur die mangelhafte geschichtliche Schulung, sowie politische Einsichtslosigkeit haben es verursacht, daß diese Tatsache von dem modernen Chinesentum erst dann erkannt wurde, als die Folgen in Form

höchst bedenklicher Vorgänge auf dem Gebiete des Kultus und Unterrichts ihm vor Augen traten; unvollkommen und verschwommen ist diese Erkenntnis aber auch bis heute noch geblieben, und zwar in China noch mehr als im Abendlande. Unter solchen Umständen ist es von Wert, wenn wieder einmal eine Klärung des Untergrundes, eine Feststellung des Tatsachenzusammenhanges vorgenommen wird. Das ist geschehen in einer vortrefflichen Abhandlung (ursprünglich einem Vortrage) von E. T. Williams *The State Religion of China during the Manchu Dynasty* (J. North-China Branch R. A. S. Bd. XLIV — 1913 — S. 11 ff.) Die Staatsreligion Chinas, so führt der Verfasser aus, ist das, was die Chinesen *ju kiao*, d. h. „Religion der Gelehrten", die Europäer „Konfuzianismus" nennen. „Für den Privatmann im Staate bedeutet *ju kiao* die Verehrung der Ahnen unter Beobachtung gewisser Riten zu bestimmten Zeiten, die Verehrung von Himmel und Erde bei gewissen besonderen Gelegenheiten und die Verehrung des Konfuzius nebst anderen für heilig erklärten Lehrern. Für die Lokalbeamten bedeutet es außerdem die Verehrung an dem Ortsaltar des Gottes des Erdbodens und der Ernte, die Verehrung der Schutzgottheit der Stadt und Opfer an die für heilig erklärten Helden. Die wichtigsten unter den mit dieser Religion verbundenen heiligen Handlungen aber sind diejenigen, die bis vor kurzem vom Kaiser oder seinem Vertreter in Peking vorgenommen wurden." Die letzteren, allen voran der Himmelsdienst, dann die Opferhandlungen im Tempel der Erde und im kaiserlichen Ahnentempel des Palastes (es fehlt mit Unrecht der Kultus im Tempel des Ackerbaus) sind es, die auf Grund der Bestimmungen des *Ta Tsʻing hui tien* und des *Li pu tsê li* („Satzungen des Ritual-Ministeriums") ausführlich, unter Hinzufügung einer genauen Beschreibung des Himmelstempels und des Ahnentempels, dargelegt werden. — Schon ehe die Ereignisse in China im Sturz der Dynastie und Monarchie ihren Höhepunkt erreichten, hatte sich der Reform-Konfuzianismus Kʻang You-weï'scher Herkunft

an die Arbeit gemacht, die Neugestaltung des Staatswesen durch Konfuzius legitimieren zu lassen, indem er das neue China, wie er es schaffen wollte, als die logische Folge der eigentlichen, aber viele Jahrhunderte hindurch entstellten Lehre des Weisen ausgab. Die Gedankengänge dieser Reformatoren sind von einem Schüler K'ang You-weï's in einem großen, zweibändigen Werke in englischer Sprache dem abendländlichen Publikum zugänglich gemacht worden, das die staatswissenschaftliche Fakultät der Columbia-Universität in New York als 44. und 45. Band der „Studies in History, Economics and Public Law" i. J. 1911 oder, wie der Verfasser schreibt, i. J. 2462 nach Konfuzius, herausgegeben hat. Es führt den Titel *The Economic Principles of Confucius and His School*, und der Verfasser ist Tsch'en Huan-tschang (Chen Huan-chang), der in der religiösen Bewegung in China eine leitende Rolle spielt. Tsch'en ist ein chinesischer Literat, der die kanonischen Bücher in der üblichen chinesischen Weise „gelernt", dann aber in Amerika, vielleicht etwas besser als in der üblichen chinesischen Weise, „studiert" hat. Er sagt zwar in der Vorrede, daß „sein Verständnis der alten Texte durch westliche Denker bedeutend gefördert worden ist", aber den wichtigsten und besten Werkzeugen dieser Denker, der geschichtlichen Kritik, der wissenschaftlichen Wahrhaftigkeit, dem unbestechlichen Urteil, steht er genau so verständnislos gegenüber wie seine sonstigen im Abendlande studierenden Landsleute. Nicht nur ist seine Kenntnis der geschichtlichen Entwicklung in China wie bei allen Literaten ungenügend, sondern er weiß auch nicht, daß die Wissenschaft keine Parteimagd ist, sondern eine Herrin, die nur einen Dienst kennt, den der unverfälschten Wahrheit. So hantiert er mit den Texten in einer unerhörten Weise, nur um herauszuholen, was für seine und seines Meisters politische Theorie paßt. Nicht bloß Sätze, sondern ganze Werke werden dem Konfuzius zugeschrieben, mit denen er nie etwas zu tun gehabt hat; unbequeme Dinge, seien es Bücher oder Tatsachen, werden kurzerhand für Fälschungen

erklärt, die Auslegung der Texte selbst aber scheut vor den schlimmsten Verdrehungen nicht zurück.[1] Das große Werk Tsch'en's überragt die Leistungen seiner Landsleute im Abendlande gewiß an Sorgfalt und Methodik, aber in der sachlichen Kritik ist leider ein Fortschritt bei ihm noch nicht bemerkbar. Für die Geschichte der konfuzianischen Reformversuche wird es immerhin wichtig bleiben. In den Absichten ähnlich, in der Methode gleich, in der Unbefangenheit des Urteils wenig besser ist die Arbeit eines anderen Chinesen, Wang King-tao, oder wie er sich europäisch-neumodisch nennt, Ching Dao Wang, 'Die Staatsidee des Konfuzius und ihre Beziehung zur konstitutionellen Verfassung', die deutsch in den „Mitteilungen des Seminars für Orientalische Sprachen", Ostasiatische Studien Jahrg. XVI S. 1 ff. erschienen ist und danach nochmals englisch in Schanghai mit dem Titel *Confucius and New China*, weil „Englisch die in weiteren Kreisen gelesene Sprache ist", wie der ehemalige Lektor am Seminar uns in der Vorrede belehrt. Wie viele seiner Landsleute hat auch Wang Streifzüge in der abendländischen Literatur, namentlich in der deutschen zu unternehmen versucht und setzt uns nun seine Ausbeute in einer großen Anzahl von Zitaten vor. Die Auslegung der konfuzianischen Texte hat sich auch bei ihm seinen Absichten und außerdem seinen Zitaten gefügig anzupassen, geschichtliche Kritik wird manchmal versucht, bei dem Mangel an Kenntnissen und an Schulung bleibt sie aber in den Anfängen stecken. Wang bemüht sich zunächst zu zeigen, daß „Konfuzius keine universelle Weltmonarchie wollte"; tatsächlich zeigt er nur, daß ihm entweder das Wesen des von Konfuzius so hoch bewerteten Idealstaates der Tschou fremd geblieben ist, oder daß für seine weitere Beweisführung der konfuzianische Universalismus ein so unbequemes Moment darstellt, daß man ihn aus der Geschichte

---

[1] Beispiele habe ich in meiner Besprechung in den *Göttingischen gelehrten Anzeigen* 1912 S. 627 ff. und im *Archiv f. Religionsw.* Bd. XVII S. 187 f. gegeben.

beseitigen muß. Die Entwicklung in China hat übrigens dem Verfasser seine Aufgabe unangenehm erschwert. Seine Arbeit war beendet, und im letzten Kapitel hatte er „die Notwendigkeit der konstitutionellen Verfassung für den chinesischen Staat als Konsequenz der Staatsidee des Konfuzius“ dargelegt, als die Revolution die Dynastie samt der werdenden konstitutionellen Verfassung beseitigte und die Republik verkündete. Sollte das neue China als von Konfuzius legitimiert erscheinen, so hätte die ganze „Beweisführung“ nochmals und in anderer Form unternommen werden müssen. Der Verfasser hat einen bequemeren Weg gewählt und noch ein weiteres Kapitel hinzugefügt, in dem er „beweist“, daß es schließlich „für Konfuzius höchst gleichgültig“ sei, ob die Staatsform eine republikanische oder monarchische sei. Es ist etwas Wunderbares um die Elastizität des Konfuzius!

Wir müssen also feststellen, so überraschend und betrübend dies sein mag, daß sich für eine Erkenntnis der religiösen Lage in China, so wie sie durch die Revolution südchinesischer Herkunft geschaffen ist, das einheimische „reformierte“ Gelehrtentum als vollkommen unfähig erwiesen hat. Es fehlt ihm der geschichtliche Sinn, die unbefangene Kritik und, was vielleicht das Schlimmste ist, die wissenschaftliche Ehrlichkeit. Das Studium im Abendlande aber scheint bei ihm bis jetzt keine anderen Ergebnisse gezeitigt zu haben als eine Masse halbverstandener Zitate und eine maßlose Selbstüberschätzung. Wer sich also über die bedeutungsschwere Frage unterrichten will, wird besser tun, sich in die europäischen Arbeiten zu vertiefen. Ihre Zahl, namentlich in Missions-Zeitschriften, ist ebenso groß wie die Verschiedenheit ihres Wertes. Nur drei mögen hier aufgeführt sein, die jedenfalls zu den besten und gehaltvollsten gehören. O. Lohß gibt in seiner Abhandlung 'Der Konfuzianismus in China einst und jetzt' („Evangelisches Missions-Magazin“. Neue Folge, 57. Jahrg. S. 261 ff., 301 ff., 363 ff.) zunächst einen Abriß von Konfuzius und seiner Lehre, sowie von der Geschichte des Konfuzianismus bis zur Auseinandersetzung Chinas mit dem Abendlande, um schließlich das

eigentliche Problem, diese Auseinandersetzung selbst, den Reform-Konfuzianismus, seine Erschütterung durch die Revolution, seine Stellung im neuen China und die Umbildungsversuche eingehender darzulegen. Das Ganze zeichnet sich durch eine erfreuliche Klarheit in der Wiedergabe der geschichtlichen Tatsachen und ihres Zusammenhanges aus, wertvoll sind besonders die Mitteilungen über die versuchte Gründung einer „konfuzianischen Kirche". Schärfer noch als bei Lohß ist das eigentliche Problem in einem vorzüglichen Aufsatze von R. Wilhelm *The Influence of the Revolution on Religion in China* in „The International Review of Missions" Bd. II (1913) S. 625 ff. gefaßt. Wilhelm kommt in seiner mit gründlicher Kenntnis unternommenen Beweisführung zu dem Schlusse, daß, „wenn die Republik sich als dauernd erweisen sollte, die Zeit kommen wird, wo der Konfuzianismus entweder sich als Kirche ausgestalten muß, oder zu einer bloßen geschichtlichen Reliquie wird". Was seitdem geschehen ist, läßt den Eifer erkennen, mit dem die Reform-Konfuzianer unter der Führung des vorhin genannten Tsch'en Huan-tschang an der Arbeit sind, um ihr Lehrsystem vor dem Schicksal der Einsargung zu bewahren und es statt dessen durch weitgehende Entlehnung christlicher Dogmenformen zu einer einwandfreien Staatsreligion mit Kirche und allem sonstigen Zubehör umzubauen. Wilhelm wie Lohß kommen beide im Gegensatz zu den chinesischen Opportunisten zu der Feststellung, zu der jeder kommen muß, der den Konfuzianismus als das versteht, was er ist und sein will, daß er seinem Wesen nach mit einer Republik unvereinbar ist und keinen Raum in ihr hat, weil ihm mit dem Kaiser als Vermittler zwischen Gott und Menschheit der Lebensnerv genommen ist. Um so auffallender ist es, daß ein englischer Beurteiler, P. J. Maclagan, in seinem Aufsatze *The Position and Prospects of Confucianism* („The International Review of Missions" Bd. III (1914) S. 225 ff.) die Auffassung vertritt, daß Konfuzius auch zum Republikanertum wohl passe, weil „seine Formel Fürst und Minister doch mutatis mutandis auf jeden Staat passe, auf jeden Leiter und Berater, sei der erstere

ein Präsident, ein Direktor oder ein König, der letztere ein Minister oder ein parlamentarischer Vertreter". Eine solche Verwässerung übersieht das ganze religiöse Moment in der Stellung des „Himmelssohnes" und geht somit an dem eigentlichen Wesen des Konfuzianismus vorüber. In welcher Weise die Reform-Konfuzianer ihrer Religion alles das geben wollen, was ihr für ihre neue Stellung in der Republik nötig ist, und wie sie die Vorarbeiten dazu schon in dem fanden, was die Monarchie während der letzten Jahre ihres Bestehens getan hatte — diese allerdings nur in organischer Fortentwicklung des orthodoxen Systems —, das habe ich in einem Aufsatze 'Das religiöse Problem in China' in diesem Archiv Bd. XVII S. 165 ff. in geschichtlichem Zusammenhange zu zeigen versucht.

III Taoismus

Wenn im vorigen Berichte gesagt werden mußte, daß der Taoismus als System bis jetzt unerforschtes Gebiet geblieben sei, so trifft das im wesentlichen leider auch heute noch zu: ein wissenschaftliches Handbuch des taoistischen Systems und seiner Geschichte gibt es noch nicht, und bei dem Stande unseres gegenwärtigen Wissens ist auch nicht anzunehmen, daß es bald geschrieben werden wird. Immerhin haben wenigstens die Hilfsmittel dazu eine beträchtliche Bereicherung erfahren. Das ist vor allem geschehen durch das zweibändige Werk des Jesuitenpaters L. Wieger in Ho-kien fu, *Taoisme*. Und zwar ist es besonders der erste Band, *Bibliographie Générale*, durch den dem Studium des Taoismus die erste feste Grundlage gegeben worden ist. Er bringt nichts Geringeres als den Katalog des Kanons der Taoisten, einmal auf Grund der zuletzt im 16. Jahrhundert festgestellten Patrologie (diesem Ausdruck gibt Wieger nicht mit Unrecht den Vorzug vor der Bezeichnung „Kanon") der taoistischen „Kirche", und dann nochmals nach den Bücherverzeichnissen der Geschichtswerke und des Kaiserlichen Katalogs vom 1. bis zum 17. Jahrhundert, sowie nach einer von ihm selbst zusammengestellten Liste taoistischer Traktate. Der eigentliche Katalog ist angefertigt nach zwei

Sammlungen der taoistischen Patrologie, die wohl die einzigen noch vorhandenen sind. Davon befindet sich die eine in dem großen und reichen Kloster Po yün kuan unmittelbar vor den westlichen Toren von Peking, die andere in der Kaiserlichen Privatbibliothek zu Tōkyō. Sie enthalten insgesamt 1464 Werke und sind gedruckt in den Jahren 1506—1521, nachdem etwa hundert Jahre früher (1368—1424) das buddhistische Tripiṭaka neu erschienen war. Beide, der buddhistische wie der taoistische Kanon, sind auf Befehl der Ming-Kaiser mit staatlichen Mitteln gedruckt worden, und zwar der letztere in genau dem gleichen Format und der gleichen Ausstattung wie der erstere. Wieger hat sich bei seinem Kataloge natürlich der einheimischen Anordnung der Patrologie angeschlossen, die übrigens auch wieder den buddhistischen Einfluß und die Nachahmung des Tripiṭaka erkennen läßt. Sie besteht aus drei großen Hauptteilen und drei Ergänzungen; jeder der Hauptteile ist wieder in zwölf gleiche Unterabteilungen zerlegt. Jedes einzelne Werk wird mit seinem Titel und seinem Verfasser aufgeführt, und danach eine kurze Angabe über den Inhalt hinzugefügt. Die Bücherverzeichnisse der Geschichtswerke usw. sind lediglich als chinesische Texte wiedergegeben. Ein alphabetisches Verzeichnis der Werke und der Verfasser erleichtert den Gebrauch wesentlich. Wiegers Katalog mag noch nicht die Bedeutung von Bunyiu Nanjio's Katalog vom Tripiṭaka erreichen und vielfach noch der Berichtigung bedürfen (vgl. z. B. Chavannes' Nachweise in „T'oung Pao“ Bd. XII S. 751 f.), eine hervorragend verdienstliche Leistung wird er aber immer bleiben und zugleich ein Markstein für alle taoistischen Studien. Noch erhöht hat der Verfasser den Wert dieses Bandes durch eine längere Einleitung, in der er einen Abriß der Geschichte der taoistischen Lehre und der äußeren Schicksale der „Kirche“ gibt. Im zweiten Bande: *Les Pères du Système Taoiste* behandelt Wieger die Werke der drei Patriarchen Lao tsĕ, Liĕ tsĕ und Tschuang tsĕ, indem er die chinesischen Texte, Übersetzungen, Auszüge aus den Kommentaren und einzelne (nicht eben reichliche) Erklärungen Seite für Seite zusammen-

stellt. Dem ersten Bande kommt dieser zweite an Wert nicht gleich. — Eine wichtige und inhaltvolle Arbeit scheint auch die des Japaners Tsumaki Naoyoschi, *Dōkyō no kenkyu* d. h. „Untersuchungen im Taoismus" im I. und II. Bande der Zeitschrift „Tōyō gakuhō" zu sein, die mir leider nicht zugänglich ist. Nach der Inhaltsangabe im „Bull. de l'Éc. fr. d'Extr. Or." Bd. XII Nr. 9 S. 108 f. enthält sie eine kurzgefaßte Geschichte des Taoismus von Anbeginn, d. h. von Lao tsĕ an bis zum Ende der Sung-Dynastie i. J. 1279. Die letzte Periode, in der, nach der Auffassung des Verfassers, der Taoismus mit den übrigen Religionen verschmilzt, hat er vorläufig wegen ihrer besonderen Schwierigkeiten beiseite gelassen. Mit der Gründung und Organisation der taoistischen „Kirche" durch den bekannten Tschang Ling im 2. Jahrh. n. Chr. hat sich De Groot in einem Vortrage auf dem Internationalen Religionskongresse von Oxford i. J. 1909, *On the Origin of the Taoist Church* beschäftigt (der Vortrag ist gedruckt in den Veröffentlichungen des Kongresses in Teil II, „Religions of China and Japan", als Nr. 8, S. 138 ff.). De Groot faßt hier den Taoismus auf als Universalismus im philosophischen Sinne, und zwar als einen solchen, „der den Menschen glücklich machen will, indem er ihn die Schulung lehrt, die zur Angleichung an das Tao oder die Weltordnung führt". Wie dann diese Lehre zu „einer wirklichen Religion mit Einsiedlern, Heiligen und religiösen Gemeinden" wird, setzt der Vortrag auseinander.

Man kann natürlich über den Taoismus nicht reden, ohne sich mit dem unvermeidlichen *Tao-tê king* beschäftigen zu müssen. Die Übersetzungsmanie, die sich an dieses Werk knüpft und die bereits in dem vorigen Berichte erwähnt wurde, ist noch nicht erloschen, und die letzten Jahre haben uns wieder eine ganze Anzahl von Übertragungen gebracht.[1] Daß in dem großen Sammelwerke von

[1] Die „Übersetzungen", die lediglich auf dem Wege des „Nachempfindens" ohne alle Sprachkenntnisse zustande gekommen sind, werden hier nicht erwähnt, damit ihr Schicksal, schleunigst wieder im Orkus der Vergessenheit zu verschwinden, nicht aufgehalten wird. In Deutschland

Wilhelm auch Lao tsĕ mit gegeben wird, ist verständlich, wie denn der Verfasser auch selbst seine Übersetzung „in den Augen sämtlicher Sinologen vom Fach“ (zu denen er sich doch wohl auch rechnet?) ehrlicherweise damit entschuldigt, daß „unter den Urkunden der Religion und Philosophie Chinas das kleine Büchlein nicht fehlen darf“. Allerdings wird der Titel 'Das Buch des Alten vom Sinn und Leben' wieder manchem Kopfschütteln begegnen. Eine kurze Darstellung von 'Lao-tse, seiner Persönlichkeit und seiner Lehre' in leichtverständlicher Form hat R. Stübe in den „Religionsgeschichtlichen Volksbüchern“ (III. Reihe 16. Heft) gegeben. Ebenso wie Wilhelm konnte auch Wieger im zweiten Bande seines *Taoisme*, der von den ältesten Patriarchen handelt, den Lao tsĕ nicht wohl übergehen, und er hat jedenfalls das Verdienst, die Bedeutung des Tao-tê king wieder auf das richtige Maß zurückgeführt zu haben. Daß dies dringend nötig war, zeigen zwei andere Übersetzungen, nämlich von Julius Grill, 'Lao-tszes Buch vom höchsten Wesen und vom höchsten Gut', und von Paul Carus, *The Canon of Reason and Virtue*, das jetzt zum dritten Male in stark veränderter Form erschienen ist. Daß Grills Werk sich durch musterhafte Sorgsamkeit und Methode auszeichnet, braucht bei der wissenschaftlichen Stellung dieses Gelehrten kaum erwähnt zu werden, trotzdem wird die Sinologie ihm mit grundsätzlichen Bedenken gegenüberstehen, und zwar nicht aus „Mystagogie“, aus einer „Meisterschaft vom Stuhl“ heraus, wie Grill höchst unangebrachterweise im „Literarischen Zentralblatt“ von 1912 S. 478 den Sinologen vorwirft, sondern aus sachlichen Gründen. Grill hält es nach der Einleitung zu seiner Arbeit selbst für notwendig, „Lao tsĕ's Persönlichkeit und Lebensauffassung aus den Verhältnissen seiner Zeit heraus zu verstehen und zu würdigen“, ihn als „Kind seines Volkes und seiner Zeit“ aufzufassen.

---

scheint übrigens diese Art von „Übersetzungs“-Tätigkeit ansteckend zu wirken, namentlich fallen ihr chinesische lyrische Gedichte und selbst Dramen zum Opfer, die von Dichterlingen mit sprachkundigem Gebaren in phantastischem Aufputz auf den Markt geschleppt werden.

Aber wieviel wissen wir denn von den „Verhältnissen seiner Zeit"? Die neuere Sinologie weiß nur das, daß jene Verhältnisse so, wie wir sie uns nach den kanonischen Schriften des Konfuzianertums vorstellen sollen, jedenfalls nicht waren, daß das geistige Leben der Chinesen im 6. Jahrh. v. Chr. erheblich vielgestaltiger, ungeklärter, widerspruchsvoller war als wir gemeinhin angenommen haben, daß Konfuzius und seine Orthodoxie hierüber einen Vorhang gezogen haben, dessen wir uns kaum noch entledigen können, und daß wir von den „ketzerischen" philosophischen Strömungen und Systemen heute leider nicht viel mehr wissen, als was das selbstherrliche Konfuzianertum uns mitzuteilen für gut befunden hat. Die optimistische Ansicht Grills, daß „durch die ausgezeichneten Arbeiten Legges in seinen 'Chinese Classics' der wichtigste Teil der altchinesischen Literaturschätze, der im Sprachgebrauch und der Gedankenwelt des Tao-tê king vorausgesetzt wird, dem Studium jedes philologisch geschulten Forschers in ausgiebigster und dankenswertester Weise erschlossen sei", wird kein historisch und kritisch geschulter Sinologe teilen. Grill hält die sprachlichen Schwierigkeiten des Textes für übertrieben, zumal es sich dabei „nicht um sprachliche Künsteleien handelt oder etwa um allerlei Hindeutungen historischer, geographischer und anderer Art, deren Verständnis ein besonders umfangreiches realistisches Detailwissen voraussetzt". Nun, historische und geographische Hindeutungen mögen bei Lao tsĕ nicht eben zahlreich sein, obwohl Wilhelm mit Recht auch auf die Möglichkeit vieler „stillschweigender" Zitate hinweist, wohl aber solche „anderer Art". Von dem „Geist des Tales" im 6. Kapitel ist bisher noch keine brauchbare Erklärung geliefert worden, auch von Grill nicht; über die Bedeutung von *ti* im 4. Kapitel sind die Ansichten geteilt, Grill sieht den „Allerhöchsten" darin, Wilhelm den „HERRN", andere verstehen die mystischen Herrscher des Altertums darunter. Es kann keinem Zweifel unterliegen, daß diese und viele andere vieldeutige Ausdrücke einen ganz bestimmten „technischen" Sinn haben, den wir heute nicht mehr kennen, weil uns der Zusammenhang mit der

Philosophie der Zeit abhanden gekommen ist. Und dann der Text selbst! Wer einmal mit mehreren Ausgaben des Tao-tê king gearbeitet hat, der weiß, wie die Lesarten abweichen, den Maßstab für die Beurteilung aber gibt nur die grundsätzliche Überzeugung des Übersetzers. Bei der dunklen Herkunft des Textes können wir leicht ermessen, wie viele „Redaktionen" er bis zu seiner Feststellung zur Han-Zeit und auch nachdem hat erdulden müssen. Zudem sind viele Sätze so knapp, so vieldeutig und dunkel gehalten, daß schon deshalb bei ihrer Deutung dem subjektiven Empfinden des Übersetzers ein weiter Spielraum gelassen ist, und er unschwer herauslesen kann, was für seine Überzeugungen am besten geeignet ist. Grill wirft den „Fachsinologen" vor, daß sie selbst die verschiedensten Auffassungen von Lao-tsĕ und seiner Lehre hätten, also auch keinen richtigen Maßstab für das Verständnis geben könnten; im übrigen sei vor allem eine „kongeniale Geistesveranlagung" nötig für den, der „den Meister verstehen und sein Dolmetscher sein" wolle. Es ist seltsam, daß Grill nicht sieht oder nicht sehen will, wie jene Verschiedenheit der Auffassungen nicht in der Unzulänglichkeit der „Fachsinologen", sondern eben in der des Textes ihre Ursache hat; Grill, dem eine sehr viel geringere Erfahrung in der Handhabung chinesischer Texte zur Verfügung steht als den „Fachsinologen", erkennt die tatsächlichen Schwierigkeiten nicht immer, die das geübtere Auge sieht, und wenn er wirklich meint, solche Erfahrung sei durch „kongeniale Geistesveranlagung" zu ersetzen, so ist das eine Ansicht, von der man nur dringend wünschen kann, daß sie in der deutschen Wissenschaft nicht heimisch werden möge.

Was von Grills Übersetzung gilt, gilt auch von Wilhelms und in höherem Maße von Carus'; alle drei lesen Dinge aus dem Text heraus, die man herauslesen k a n n, wenn man w i l l, die aber bei allem Reiz, den die Parallelen fremder Gedankengänge oft haben, zum großen Teil in der Luft schweben und uns der Erkenntnis von Lao tsĕ's wirklicher Lehre um keinen Schritt näher bringen. Ich stimme ganz mit P. Masson-Oursel's

Urteil überein, der im „Journal Asiatique“ (1913^{II} S. 690) schreibt: „Wenn wir erst einmal etwas weniger unwissend sein werden in der Geschichte der taoistischen Begriffe, dann werden wir uns nicht mehr zufrieden geben mit diesen zahlreichen Anmerkungen, die sich damit schmeicheln, die rein chinesischen Gedanken, wie sie dem Lao-tsĕ zugeschrieben werden, durch unbestimmte äußerliche Ähnlichkeiten mit Ausdrücken des Neuen Testaments oder durch scheinbare Übereinstimmung mit platonischen oder kantischen Theorien zu erklären.“ Auf die Übersetzungen selbst einzugehen, ist unter solchen Umständen natürlich zwecklos; wie die Auffassungen von einander abweichen, ersieht man schon aus der Wiedergabe der beiden Ausdrücke *tao* und *tê*: „Sinn und Leben“ bei Wilhelm; „Höchstes Wesen und höchstes Gut“ bei Grill; „Principe et son Action“ bei Wieger.[1] Über die letztere Fassung, „das Weltgesetz und sein Wirken“, hinauszugehen, haben wir, ohne Willkürlichkeit, kein Recht. Im ganzen wird man Pelliot zustimmen müssen, wenn er sagt („T'oung Pao“ Bd. XIII S. 426): „Wir haben mehr als dreißig europäische Übersetzungen des Tao-tê king, aber es gibt nicht sechs unter ihnen, von denen die eine einen Fortschritt gegenüber der anderen bedeutet.“

Es war notwendig die Bearbeitung des Tao-tê king als allgemeine Frage hier nochmals zu erörtern, einerseits um Angriffe auf die wissenschaftliche Sinologie abzuwehren, die sich nur aus einer Unkenntnis der Sachlage erklären lassen, anderseits um die ernsthafte Wissenschaft (nicht bloß die Sinologie) wiederum daran zu erinnern, daß für die Erforschung der vor- und nichtkonfuzianischen Weltanschauung der Chinesen wichtigere Aufgaben zu lösen sind als die geistreichen Spielereien mit dem

[1] Im ersten Bande des *Taoisme* (S. 9 Anm. 4) spricht Wieger die Vermutung aus, daß *tao* und *tê* nur lautliche Umschreibungen der Sanskritwörter *tat* und des dem Veda angehörenden *tyad* seien. Im 2. Bande, beim Tao-tê king, scheint er aber diese Erklärung selber wieder aufgegeben zu haben.

Tao-tê king. Das bisher vernachlässigte, sehr schwierige Studium des Taoismus ist eine von diesen Aufgaben, aber, wie Chavannes („T'oung Pao" Bd. XII S. 749) mit Recht warnt, die unzähligen Übersetzungen des Tao-tê king, mit denen Neulinge sich die Sporen als Übersetzer billig zu verdienen hoffen, bringen die Frage nicht um einen Schritt weiter.

Was zunächst zu geschehen hat, ist die Klarstellung der geschichtlichen Entwicklung des taoistischen Lehrsystems, das natürlich auf das Tao-tê king als eine seiner ältesten Grundlagen zurückgeht. Um aber festen Boden unter den Füßen zu behalten, wird man sich an dessen taoistische Auslegung und deren Geschichte halten müssen, so wie sie in der Literatur nachweisbar ist. Einen Schritt in dieser Richtung unternimmt P. Pelliot in seiner Abhandlung *Autour d'une traduction Sanscrite du Tao tö king* in „T'oung Pao" Bd. XIII S. 351 ff. In den Jahren 643 bis 647 waren die beiden chinesischen Staatsmänner Li Yi-piao und Wang Hüan-ts'ê als Gesandte des T'ang-Kaisers in Indien. Dort wurden sie, ebenso wie nicht lange vorher der Pilger Hüan-tsang, von dem Fürsten von Assam (Kāmarūpa) Bhāskara Kumāra, sehr freundlich aufgenommen und erhielten infolge ihrer Unterhaltungen von ihm den Auftrag, ihm eine Übersetzung des Tao-tê king zu besorgen. In die Heimat zurückgekehrt, trugen sie dem Kaiser die Bitte vor, und dieser beauftragte unverzüglich den des Sanskrit kundigen Hüan-tsang, gemeinsam mit mehreren buddhistischen und taoistischen Gelehrten die indische Übersetzung anzufertigen. Wir sehen also das geschichtlich bedeutungsvolle Schauspiel, daß ein aus Buddhisten und Taoisten bestehendes Kollegium gemeinsam das Werk des taoistischen Patriarchen übersetzen und erklären will. Nach endlosen Erörterungen über die Grundbegriffe des Tao-tê king erklärte schließlich der weise Hüan-tsang, nachdem sich die Erfolglosigkeit dieser Methode herausgestellt hatte, daß es verkehrt sei, den Lao tsĕ mit den Lehren des Buddhismus erklären zu wollen; Lao tsĕ stehe für sich, er und das System

des Taoismus müsse also auch für sich und durch sich verstanden werden. Die Übersetzung kam dann bald zustande, aber erhalten ist sie uns leider nicht, es ist auch zweifelhaft, ob sie jemals ihren Weg nach Indien gefunden hat. Jedenfalls ist aber die Episode, ebenso wie die Tatsache, daß es eine ganze Reihe alter buddhistischer Kommentare zum Tao-tê king gegeben hat — leider ist keiner davon auf uns gekommen —, ein neuer Beweis für die außerordentlich engen Beziehungen, die zwischen Taoismus und Buddhismus anfangs bestanden haben müssen, sowohl hinsichtlich der Liturgie und Kirchenverfassung als auch der Terminologie und des dogmatischen Systems. Die Erörterungen zwischen Hüan-tsang und den Taoisten, die Pelliot nach dem Texte des *Tsi ku kin fo tao lun hêng* (Nanjio's Katalog Nr. 1471/72) übersetzt hat, sind zwar offenbar zugunsten der Buddhisten gefärbt, bilden aber doch eine interessante Urkunde für die taoistische Dogmatik im 7. Jahrhundert und ihre Stellung zum Tao-tê king. — Eine Prüfung der mandschurischen Übersetzung des letzteren, die E. von Zach aufgefunden und veröffentlicht hat (s. vorigen Bericht S. 129), ist von J. Grill vorgenommen worden. Das Ergebnis, das er in der „Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft" (Bd. 65 S. 759 ff.) 'Zur mandschurischen Übersetzung des Tao-tê king' mitteilt, ist von keiner großen Bedeutung: der Übersetzer hält sich genau an die chinesischen Kommentare, die uns ohnehin bekannt sind, im einzelnen wird der Urtext sorgsam und wörtlich übertragen. Es sind das die gleichen Erfahrungen, die man bei den mandschurischen Übersetzungen der kanonischen Bücher macht. Nach einer Mitteilung B. Laufers in „T'oung Pao" Bd. XV S. 276 Anm. ist einem Briefe des Herrn von Zach zufolge diese Übersetzung des Tao-tê king ein Manuskript in 8 Heften ohne Jahreszahl und ohne Namen des Übersetzers. Nach jedem Kapitel folgt ein längerer Abschnitt aus einem der Kommentare. Laufer wie Zach halten die Übersetzung ebenfalls für wenig wertvoll. Eine neue Übersetzung von zwei anderen taoistischen Patriarchen

von Liĕ tsĕ und von Tschuang tsĕ, vielleicht den geistvollsten unter ihnen, verdanken wir, wie schon oben erwähnt, R. Wilhelm: Liä Dsi 'Das wahre Buch vom quellenden Urgrund' und Dschuang Dsi 'Das wahre Buch vom südlichen Blütenland' sind die letzten der bisher erschienenen Bände des großen Sammelwerkes (s. oben S. 398 ff.). Vom späteren Taoismus hat Louis Laloy einen Text zu übersetzen begonnen. Seine *Légendes des Immortels* im „Bull. de l'Assoc. amic. franco-chinoise" Bd. V S. 269 ff. (unvollendet) sind eine Übertragung des *Liĕ sien tschuan*, einer Sammlung von Lebensbeschreibungen taoistischer „Unsterblicher", d. h. von Weisen, die mittels ihrer Geheimlehre imstande waren, zeitweilig ihre Seele von ihrem Körper zu trennen. Die chinesische Überlieferung schreibt dies Werk, schwerlich mit Recht, dem Liu Hiang im 1. Jahrh. v. Chr. zu. Der Text, der Laloy vorgelegen hat, entstammt einer weit späteren Zeit: er berührt Ereignisse, die sich unter der Sung-Dynastie zugetragen haben, muß also dieser (10. bis 13. Jahrh.) oder einer noch späteren Periode angehören. Er enthält 55 Lebensbeschreibungen, von Lao tsĕ anfangend, in denen eine ungezügelte Phantasie ihr Spiel treibt; ihr Wert ist nicht geschichtlicher, sondern volkskundlicher Art. Eine interessante und anregende Schrift ist Herbert Muellers Studie 'Über das taoistische Pantheon der Chinesen, seine Grundlagen und seine historische Entwicklung' in der „Zeitschrift für Ethnologie" 43. Jahrg. (1911) S. 393 ff. Mueller faßt den Begriff des taoistischen Pantheons außerordentlich weit, so weit, daß ihm kaum jemand bis dahin folgen dürfte. Er versteht darunter nicht bloß „den Götterhimmel des eigentlichen chinesischen Volksglaubens im weitesten Sinne", sondern auch „den sogenannten Staatskult, da er auf denselben Ideen beruht" wie der Taoismus als Volksglaube. Eine solche Umschreibung verkennt das Wesen des Staatskultus, dessen älteste Grundlagen zum Teil in einer ganz anderen religiösen Welt zu suchen sind als der taoistischen. Es mag sein, daß der Taoismus, wie der Verfasser weiterhin ausführt, ebenso wie der Staatskultus im *Yi-king* einige seiner

ältesten Bestandteile wiederfindet, aber beide Systeme sind schon vom hohen Altertume an so gänzlich verschiedene Wege gegangen, daß man unmöglich den Staatskultus kurzer Hand in den taoistischen Volksglauben verweisen kann. Daran ändert auch die Tatsache nichts, daß später einigen taoistischen Halb-Gottheiten ein untergeordneter Platz im staatlichen Kultus angewiesen ist. Mueller verfolgt dann die Entwicklung des Pantheons weiter über die ältesten Patriarchen hinweg bis in die Neuzeit hinein und zeigt, wie die fremden Religionen, allen voran der Buddhismus, dann aber Manichäismus, Zoroastrismus, Nestorianertum, und vielleicht sogar mittelalterliches Christentum bei seiner Bildung mitgewirkt haben. Auf Grund der geschichtlichen Momente versucht der Verfasser dann eine Einteilung der verschiedenen Göttergruppen. Man erfährt auch aus Muellers Abhandlung, daß sich im Berliner Museum für Völkerkunde eine illustrierte spätere Bearbeitung des *Hua hu king* befindet, jenes seltsamen taoistischen Werkes, das die „Bekehrung der innerasiatischen Völker (einschließlich der Inder) durch Lao tsĕ" zur Empörung der damaligen Buddhisten beschreibt, und von dem Pelliot größere Bruchstücke aus Tun-huang mitgebracht hat. (Näheres hierüber im „Bull. de l'Éc. fr. d'Extr. Or." Bd. III S. 318 ff., Bd. VI S. 377 u. 379 ff., Bd. VIII S. 515 ff., „Tʻoung Pao" Bd. XIII S. 405 Anm., „Journ. Asiat." 1913 I S. 116 ff.)[1] — Einen breiten Raum im taoistischen Pantheon nehmen die zahllosen durch Heiligsprechung oder „Belehnung mit der Götterwürde" *(fêng schen)* entstandenen Gottheiten ein. Die taoistische Überlieferung kennt mehrere solcher „Belehnungen" größeren Maßstabes, und eine von ihnen, die an den Anfang der Tschou-Dynastie (um 1122 v. Chr.) verlegt wird, und bei der 365 neue Götter geschaffen sein sollen, wird in dem großen „Romane" (der Ausdruck ist üblich, aber

[1] H. Mueller erwähnt auch die wunderliche Hypothese, daß Lao tsĕ vielleicht mit „die alten Philosophen" übersetzt werden müsse. Das ist sprachlich ein Unding: *lao* heißt „alt an Jahren" (vetus); „zum Altertum gehörig" (antiquus) ist *ku*.

wenig passend) *Fêng schen yen yi* geschildert. Von diesem aus 100 Büchern bestehenden Riesen-„Romane" fanden sich die ersten 46 in dem Nachlasse des verstorbenen W. Grube übersetzt vor. Herbert Mueller hat diese Übersetzung, durch eine Inhaltsangabe der fehlenden 54 Bücher ergänzt, in einem starken, fast 700 Seiten zählenden illustrierten Bande mit dem Titel 'Die Metamorphosen der Götter' herausgegeben. Er hat sich durch diese gewiß mit nicht geringen Schwierigkeiten verbundene Arbeit ein großes Verdienst erworben, denn Grubes Übersetzung besitzt einen hohen volkskundlichen Wert, und es wäre ein beklagenswerter Verlust gewesen, hätte man sie der Vergessenheit anheimfallen lassen. — Eine von den taoistischen Gottheiten, die im staatlichen Kultus einen Platz gefunden haben, ist der Tsch'êng huang, d. h. „Wall- und -Graben-Gott" oder Stadt-Gott; mit seiner Geschichte, seinem Tempel, insbesondere dem in Yen-tschou fu in Schan-tung, und seinem Kultus, dem amtlichen wie dem privaten, beschäftigt sich P. A. Volpert in einem Aufsatze 'Tsch'öng huang, der Schutzgott der Städte in China' im „Anthropos" Bd. V S. 991 ff. Die Arbeit ist sehr dankenswert, wenn auch der geschichtliche Teil etwas schwach ausgefallen ist. Die Beschreibung der Tempel, die Darstellung des amtlichen Kultus, der in jeder Stadt an drei bestimmten Tagen des Jahres vollzogen wird, und die Angaben über volkstümliche Anschauungen und Bräuche bei der Verehrung des Tsch'êng huang sind wertvolle Beiträge zur Volkskunde. Der Bedeutung des Gottes als Träger des vom Buddhismus entlehnten Gedankens einer Wiedervergeltung nach dem Tode, einer Bedeutung, die er mit einem anderen taoistischen Gotte, dem T'ai schan im Tung yo miao, teilt, ist der Verfasser nicht voll gerecht geworden. Ähnliche Studien sollten aber auch den anderen volkstümlichen Göttern gewidmet werden.

IV Buddhismus

Allgemeine Werke über das Gesamtgebiet des chinesischen Buddhismus sind diesmal mehrere zu verzeichnen. H. Hack-

mann hat von seinem früher erschienenen deutschen Werke 'Der Buddhismus' eine englische Ausgabe, *Buddhism as a Religion*, veranstaltet, die dem Original gegenüber erweitert und wohl auch verbessert ist. Es ist ein Versuch, den Buddhismus in seinen verschiedenen Ausprägungen, darunter auch in der chinesischen, und in seinem gegenwärtigen organisatorischen Zustande populärwissenschaftlich darzustellen. — Ein lesenswertes, mit warmer Anteilnahme geschriebenes Buch ist *Buddhist China* von R. F. Johnston. Es gibt keine eigentliche Geschichte des Buddhismus in China, sondern nur eine Darstellung seiner Herkunft und ersten Entwicklung (wobei die Ausführungen über die Vorgänge auf indischem Boden getrost hätten fortbleiben können), sowie seiner Stellung in China, diese aber mehr in geschichtlicher als in betrachtender Form. Den größten Teil des Werkes nehmen jedoch die Beschreibungen großer buddhistischer Heiligtümer, namentlich von Pu-tʻo und Kiu-hua nebst Darstellung ihrer Geschichte und ihrer Kultur ein. Das Werk ist sorgsam durchgearbeitet; der Verfasser ist kein tiefgründiger Forscher, kennt aber die vorhandene Literatur und schreibt aus eigener Anschauung heraus. Sehr zu bedauern ist es, daß er nicht auf die Frage des heutigen Buddhismus, seiner Reformbestrebungen und seiner Aussichten eingegangen ist. Nur aus dem Vorworte erfährt man mehr zufällig von so interessanten Dingen wie der Gründung einer buddhistischen Zentralorganisation — *Fo kiao tsung hui* —, die vermutlich japanischer Anregung ihre Entstehung verdankt (vgl. unten S. 452 f.), zwei Zeitschriften herausgibt und den Neudruck des chinesischen Tripiṭaka besorgt hat. So wichtige Mitteilungen wären größerer Ausführlichkeit würdig gewesen. — Ein ganz anders angelegtes Werk ist *Bouddhisme Chinois* von Léon Wieger, von dem bisher zwei Bände erschienen sind. Der erste führt den Untertitel *Vinaya. Monachisme et Discipline (Hīnayāna, Véhicule inférieur)*. In der Einleitung holt Wieger sehr weit aus: der Buddhismus ist für ihn, wie er sich ausdrückt, „keine für sich bestehende Tatsache, sondern ein Glied in einer Kette“;

daher legt er sowohl die älteren religiösen und philosophischen Systeme dar, in denen der Buddhismus seine Wurzeln hat, wie die späteren Verzweigungen, die aus ihm hervorgegangen sind. Er beginnt mit dem Mazdaeiismus oder Zoroastrismus der Arier, führt dann weiter über Veda und Brahmanismus, die Upanischads und den auf ihnen ruhenden Vedānta, das Sāṃkhya, wohl die Hauptquelle des Buddhismus, und den Yoga hin zu der ursprünglichen Lehre des Buddha, die ihm im wesentlichen als eine „praktische Gegenwirkung" gegen die älteren Systeme erscheint. Schließlich zeigt er dann die Weiterentwicklung dieser Lehre selbst zum Hīnayāna- und Mahāyāna-System und endlich zu einem „Pseudo-Buddhismus", der sich im Kultus des noch unerklärten Amitābha und in der aus Vermischung mit Yoga und Śivaismus hervorgegangenen Tantra-Lehre seinen Ausdruck geschaffen und den sogenannten Lamaismus gebildet hat. Es folgt dann eine Übersicht über die verschiedenen Schulen in Indien und China und eine Skizze von der Geschichte des Buddhismus in China. Auf diese außerordentlich inhaltvolle Einleitung baut sich der eigentliche Inhalt des Bandes und wohl des ganzen Werkes. Der Verfasser gibt zunächst eine Darstellung des Tripiṭaka, seines Wesens und seiner Geschichte; die letztere besteht in einer etwas trockenen Aufzählung der verschiedenen Ausgaben vom 6. bis zum 18. Jahrhundert, sowie der Verfasser und Übersetzer der einzelnen Werke. Daran schließt sich eine Übersicht über die Vinaya-Literatur, einschließlich der nicht in das Tripiṭaka aufgenommenen Werke. Den Hauptbestandteil bildet dann eine Sammlung von Vinaya-Texten mit Übersetzung, aus denen die wichtigsten Klosterordnungen ersichtlich sind. Der zweite Band hat den Titel *Les vies chinoises du Buddha* und enthält, in Text und französischer Übersetzung, eine Lebensbeschreibung des Buddha, die Wieger unter den etwa zwanzig verschiedenen legendenhaften Darstellungen vom Leben Śākyamunis als die einzige richtig geordnete und vollständige befunden hat. Sie hat den Titel *Schi-kia ju-lai ying hua lu*, d. h. 'Geschichte des Tathā-

gata Śākyamuni und seiner Erscheinungen' und ist von dem Mönche Pao-tsch'êng zur Ming-Zeit verfaßt. Daran schließen sich zwei Anhänge, der eine besteht aus bildlichen Darstellungen, die dem chinesischen Prachtwerke *Schi-kia ju-lai ying hua schi tsi* entnommen sind, der andere gibt eine Auswahl von Texten aus anderen Lebensbeschreibungen ohne Übersetzung. Einige Angaben über das genannte Prachtwerk wären wünschenswert gewesen.[1]

In seinen Angaben über das Tripiṭaka hat Wieger einer in China herzustellenden Neuausgabe noch keine Erwähnung getan; da sein Buch bereits Anfang 1910 erschienen ist, war dies auch kaum zu erwarten. Indessen war nach den Mitteilungen in einer Reihe von Artikeln der in Schanghai erscheinenden Tageszeitung „Schi pao“ vom 16. November bis 15. Dezember 1909, über die C. Blanchet in „T'oung Pao“ Bd. XI S. 315ff. unter der Überschrift *Une nouvelle édition du Tripiṭaka chinois* berichtet, das Unternehmen schon damals geplant. Zugrunde gelegt werden sollte, außer mehreren anderen älteren Sammlungen, besonders die unter der Ts'ing-Dynastie in den Jahren 1735 bis 1738 hergestellte Ausgabe, d. h. im wesentlichen die von Mi-tsang am Anfang des 17. Jahrhunderts besorgte, von der die erstere nur ein Neudruck sein dürfte. Die Platten der Ts'ing-Ausgabe sind noch vorhanden, wenigstens sah sie Laufer einer Angabe in seinem Descriptive Account of the Collection of Chinese etc. Books in the Newberry Library S. 12 zufolge noch im Sommer 1910. Trotzdem sollte in Nacheiferung der japanischen Tätigkeit unter Benutzung des seitdem hinzugekommenen Materials eine völlig neue

---

[1] Das Werk ist in den Jahren von 1787 bis 1793 von zwei kaiserlichen Prinzen zusammengestellt worden und i. J. 1869 neu herausgegeben. Legge hat ebenfalls eine Anzahl Bilder daraus in seinem *Record of Buddhist Kingdoms* veröffentlicht, aber nach einer anderen, in Hang-tschou gedruckten Ausgabe. Ich selbst besitze ein Exemplar, das in Peking anscheinend um 1885 hergestellt ist. S. auch die Angaben von Chavannes in „T'oung Pao“ Bd. XV S. 287ff. Die Zahlen auf Wiegers Abbildungen, die Chavannes unverständlich waren, beziehen sich auf die Textabschnitte der Übersetzung im Hauptteile.

Ausgabe in handlicherer Form hergestellt werden, und zwar nicht bloß aus religiösem Eifer, sondern auch aus patriotischem Ehrgefühl, denn „das Tripiṭaka ist ein kostbarer Schatz des ganzen Reiches“. Wider alles Erwarten ist das Unternehmen nunmehr trotz der ungünstigen Zeitverhältnisse den oben erwähnten Mitteilungen Johnstons zufolge tatsächlich erfolgreich zu Ende geführt worden. Die Leitung lag von Anfang an in den Händen eines vielseitig gebildeten buddhistischen Mönches mit dem geistlichen Namen Tsung-yang; er scheint sich allerdings in weitem Maße der Unterstützung englischer Freunde des Buddhismus in Schanghai erfreut zu haben. Jedenfalls ist diese Tat ein rühmliches Zeichen für die neu erwachende Lebenskraft des chinesischen Buddhismus. Auch die neueste japanische Ausgabe des chinesischen Tripiṭaka ist nach zehnjähriger Arbeit i. J. 1912 glücklich beendet worden. Sie ist in Kyōto mit finanzieller Unterstützung der Hauptkirchen von 1902 ab zusammengestellt und gedruckt worden. Alles was an buddhistischen Werken, Übersetzungen wie chinesischen Originalen, auffindbar war — und es befinden sich zahlreiche Seltenheiten darunter, unter anderem auch die Ergänzungs-Sammlungen zu der Ming-Ausgabe —, ist hier zusammengebracht, so daß die Gesamtzahl der aufgenommenen Werke auf 3386 angewachsen ist, die in 1097 eng gedruckten Bänden untergebracht sind (397 Bände zählt die Hauptsammlung und 700 die Ergänzungs-Sammlung)[1]. Damit dürfte die gesamte noch vorhandene ältere buddhistische Literatur Ostasiens, soweit sie von Bedeutung ist, auch dem Abendlande zugänglich gemacht sein. Diese Zugänglichkeit ist erleichtert worden durch die von E. Denison Ross zusammengestellte *Alphabetical List of the Titles of Works in the Chinese Buddhist Tripiṭaka.* Das Buch ist ein Index für Bunyiu Nanjio's Katalog und für die Kyōto-Ausgabe von 1905. Da es 1910 erschienen ist, umfaßt es leider nicht die gesamten Ergänzungen zu der letzteren; es wäre sehr

[1] Ein Exemplar dieser Riesensammlung befindet sich in der Bibliothek des Seminars für Sprache und Kultur Chinas zu Hamburg.

zu wünschen, daß die auch so schon außerordentlich nützliche Liste nach dieser Richtung hin vervollständigt würde, und dann auch alle die unbequemen Titel-Varianten mit aufgenommen würden.

In die mystischen Tiefen der buddhistischen Dogmatik führt T. Suzuki's Aufsatz *The Development of Mahāyāna Buddhism* in „The Buddhist Review“ Bd. I S. 103ff. Er müht sich ab, das Wesen des Mahāyāna-Systems gegenüber dem des Hīnayāna darzustellen. Er kennzeichnet das erstere als mehr fortschrittlich und mehr spekulativ, das letztere als mehr konservativ und mehr ethisch. Die absolute Verneinung alles Seienden, aber auch alles Nichtseins erklärt er für eine höhere Form der Bejahung, es ist die „So-heit“ der Patriarchen Aśvaghoṣa und Nāgārjuna. Hier aber endet die Mahāyāna-Lehre in der Mystik, hier hört die spekulative Philosophie auf und die Religion beginnt, denn „Mystik bedeutet das Leben der Religion“. Sehr lebhaft wendet sich Suzuki gegen die, die zwischen Mahāyāna und Hīnayāna einen Gegensatz sehen wollen. Beide sind ihm Zweige desselben Stammes, die sich in verschiedenen Umgebungen verschieden entwickelt haben. Nur der Mangel an Verbindung hat die Buddhisten bisher verhindert, einander völlig zu verstehen, aber die Zeit naht, wo eine Verschmelzung aller buddhistischen Gedanken und Bräuche in ein System eintreten wird. — Wissenschaftlich gründlicher noch verfolgt der deutsche Gelehrte Max Walleser in seinen beiden Büchern 'Die Mittlere Lehre des Nāgārjuna' diese Frage nach der Mystik des Mahāyāna, die er als „Negativismus“ bezeichnet. Walleser übersetzt ein poetisches Lehrbuch dieser Dogmen, die Mādhyamika-kārikā, und in Verbindung damit den vielleicht gleichzeitig entstandenen Kommentar, die Akutobhayā, deren Verfasser Nājārjuna selbst sein soll. Dieser Kommentar ist im Sanskrit nicht enthalten, sondern nur im Tibetischen und, in freier Bearbeitung, im Chinesischen. Er führt hier den Titel *Tschung lun*, der, wie Chavannes, „Les religieux éminents etc.“ S. 17 Anm. 4 zeigt, sowohl auf das Mādhyamika-śāstra (Nanjio

Nr. 1179), als auch auf das Prajñādīpa-śāstra (Nanjio Nr. 1185) angewendet wird. Das erstere Werk wird dem Nāgārjuna und einem Bearbeiter zugeschrieben, dessen Namen Nanjio als Nīlacakṣu oder Piṅgalanetra rekonstruiert. Übersetzt ist es von Kumārajīva. Walleser macht es aber wahrscheinlich, daß der chinesischen Umschreibung Pin-lo-kie der Name Vimalākṣa entspricht, der von Kumārajīvas Lehrer geführt wurde. Allerdings lautet die Umschreibung dieses Namens sonst Pi-mo-lo-tsch'a. (vgl. Nanjio S. 400), auch würde die chinesische Übersetzung *ts'ing mu* d. h. „blau- oder grün-äugig" dem vimalākṣa d. h. „helläugig" nicht entsprechen. Indessen könnte *ts'ing* „blau" sehr wohl mit *ts'ing* (mit Radikal 85) „rein" verwechselt sein, und die Verschiedenheit der Umschreibung ist kein ausreichender Gegenbeweis. Kumārajīva würde dann eine von Vimalākṣa verfaßte Bearbeitung von Nāgārjunas Akutobhayā übersetzt haben. Als Verfasser des Prajñādīpa-śāstra gilt außer Nāgārjuna ein Mann namens Fên pie ming, worin Nanjio ein Nirdeśaprabha vermutet. Übersetzt ist es von Prabhākaramitra. Höchst wahrscheinlich ist auch dies nur eine freie Bearbeitung der Akutobhayā. Leider ist Walleser auf dieses zweite Werk gar nicht eingegangen. Er hat aber sowohl den tibetischen Text wie den chinesischen der zuerst genannten Bearbeitung ganz übersetzt: 'Die Mittlere Lehre (Mādhyamika-śāstra) des Nāgārjuna, nach der tibetischen Version übertragen' (1911) und: 'D. M. L. d. N., nach der chinesischen Version übertragen' (1912). Das *Tschung lun* (Madhyamaka-śāstra) und das oft mit ihm zusammengenannte *Po lun* (Śataśāstra, Nanjio Nr. 1188) hat auch bei der oben erwähnten Übersetzung des *Tao-tê king* in das Sanskrit eine Rolle gespielt. (S. Pelliot in „T'oung Pao" Bd. XIII S. 389.) — Als nahezu gleichbedeutend mit *tattva* oder „So-heit" faßt Suzuki den Ausdruck *dharmakāya* im chinesischen *fa schen;* er soll in jener philosophischen Bezeichnung „mehr das religiöse Moment betonen". Zu einem ähnlichen Ergebnis kommt P. Masson-Oursel in seiner Abhandlung *Les trois corps du Bouddha* („Journal Asiatique" 1913 I

S. 581 ff.), in der er den Inhalt der drei bekannten Bezeichnungen *dharmakāya, saṃbhogakāya* und *nirmāṇakāya* untersucht und den Versuch macht, die Herkunft und die Geschichte dieser merkwürdigen Dreiheitslehre festzustellen. Ihr plötzliches Auftreten läßt sie als fremden Bestandteil des Buddhismus erkennen, und Masson-Oursel vermutet, daß die Indo-Skythen, die Vermittler zwischen persisch-griechischen und indischen Gedankengängen, auch sie eingeführt haben. Eine Beeinflussung durch die christliche „Dreieinigkeit“ weist er zurück, weil diese „um wenigstens ein Jahrhundert jünger ist als die Lehre vom Trikāya“. Diese Fragen bilden nur einen Teil des großen Problems von der Entstehung des Mahāyāna-Systems. Daß dessen Dogma mit christlichen Bestandteilen durchsetzt ist, oder richtiger, daß das christliche und das buddhistische Dogma in wesentlichen Teilen den gleichen Quellen entstammen, kann heute keinem Zweifel mehr unterliegen. (Vgl. unten S. 466.) Man braucht sich dabei noch nicht den unkritischen und ungeschichtlichen Standpunkt von Timothy Richard zu eigen zu machen, der in seiner neuesten Studie *One of the World's Literary Masterpieces. Introduction to a Great Chinese Epic or Religious Allegory by Ch'iu Ch'ang Ch'un* im „Journal of the North-China Branch R. A. S.“ Bd. XLIV S. 1 ff. statt einer Übersetzung, die er auf dem pomphaften Titelblatte ankündigt, seine eigenen schwärmerischen Gedanken vorträgt. Es handelt sich um das bekannte, von Palladius, Pauthier und Bretschneider bereits bearbeitete und übersetzte Werk *Si you ki* des aufgeklärten taoistischen Mönches Tsch'ang-tsch'un (mit dem Familiennamen K'iu), den Dschingis Khan im 13. Jahrhundert zu seinem Ratgeber machte. Richard sieht darin eine Verkündigung des „Höheren Buddhismus“, der Mahāyāna-Lehre, die für ihn nichts anderes ist als mittel- und ostasiatisches Christentum, „unsere so lange verlorene Schwester, die Heilige Katholische Kirche Asiens, das praenestorianische und post-nestorianische Mahāyāna“. Als Anhang werden ein paar Erklärungen über Personen, Symbole u. ä. gegeben, die in dem chinesischen Werke vorkommen. Nach einer

„Übersetzung“ sucht man vergeblich. Derartige Leistungen, zumal in so aufdringlicher Form, sollten eigentlich außerhalb des Rahmens der „Royal Asiatic Society“ bleiben. — Auf ganz anderen Bahnen wandelt L. A. Waddell in seiner Arbeit *Evolution of the Buddhist Cult, its Gods, Images and Art* in „The Imperial and Asiatic Quarterly Review“ Bd. XXXIII (1912) S. 105 ff. Er bemüht sich, den Beweis zu führen, daß die zahlreichen Gottheiten der Mahāyāna-Kultur nicht chinesische, japanische oder tibetische Erzeugnisse seien, sondern dem eigentlichen Heimatlande des Buddhismus in Magadha und Mittel-Indien entstammen, wo er die Reste ihrer Statuen wiedergefunden hat. Der Buddhismus war nach ihm schon in Indien der Hauptsache nach „polytheistisches Mahāyāna“, und seine Götter und Symbole wurden ihm von den Vorstellungen des Brahmanismus geliefert. So entsteht aus Brahmas Beinamen Padmapāṇi der buddhistische Avalokita, aus dem arischen „Sonnenvogel“ Cakravāka „entwickeln die sonneverehrenden Indo-Skythen den Amitābha und die Sukhāvatī“ usw. Man sieht, Waddell ist nicht ängstlich in seinen Erklärungen. Eine weitere Anwendung seiner Grundanschauung zeigt Waddell in seiner Arbeit *The „Dhāraṇī“ Cult in Buddhism, its Origin, Deified Literature and Images* („Ostasiatische Zeitschrift“ Jahrg. I S. 155 ff.). Er sucht darin nachzuweisen, daß das System der dhāraṇī, der kurzen talismanähnlichen Schutzformeln, als ein dem ganzen Buddhismus gemeinsames Gut der mantra-Lehre im Brahmanismus entnommen und „wahrscheinlich von Buddha selbst eingeführt sei“.

Auf einen anderen gemeinsamen Besitz des gesamten Buddhismus, aber von kleineren Größenverhältnissen, nämlich die Jātaka-Erzählungen, weist M. Winternitz hin in seinem kleinen Aufsatz 'Die Jātakas in ihrer Bedeutung für die Geschichte der indischen und außerindischen Literatur und Kunst' („Ostasiatische Zeitschrift“ Jahrg. II S. 259 ff.). Er hebt hervor, daß sie nicht wegen ihres Alters, sondern wegen ihrer Volkstümlichkeit und weiten Verbreitung wichtig sind. Sie gehören dem Hīnayāna

wie dem Mahāyāna an und finden sich in China ebenso wie in Indien. An die Jātaka-Literatur schließen sich auch teilweise die Erzählungen und Fabeln, die Chavannes unter dem Titel *Cinq cents contes et apologues extraits du Tripiṭaka chinois* in einem dreibändigen Werke in das Französische übersetzt hat. Diese Erzählungen, die einen großen volkskundlichen Wert haben, sind mehreren Sammlungen entnommen, die im 3. bis 6. Jahrhundert von Sêng-hui, Kumārajīva, Saṃghasena, Fa-sui u. a. aus sonstigen Werken zusammengestellt und übersetzt worden sind. Sie sind zwar in indischen Verhältnissen entstanden, haben sich aber manche chinesische Färbung gefallen lassen müssen; das geht sogar in manchen Fällen so weit, daß die ganze Erzählung vollkommen chinesisch umgewandelt und ihr indischer Ursprung kaum noch erkennbar ist. Eine weitere Bedeutung der Erzählungen besteht, ebenso wie bei den Jātakas, darin, daß sie den Schlüssel zum Verständnis der szenenreichen Relief-Darstellungen an buddhistischen Heiligtümern geben.

An sonstigen Übersetzungen buddhistischer Texte mögen hier noch die folgenden genannt werden. W. Gemell *The Diamond Sutra (Chin-kang-ching) or Prajna Paramita. Translated from the Chinese with Introduction and Notes* (New York 1913). Das Buch ist mir noch nicht zu Gesicht gekommen; ich nehme an, daß es sich um das bei Nanjio unter Nr. 10 aufgeführte Werk handelt, das von Beal i. J. 1864 ins Englische übersetzt ist. E. Denison Ross hat das Vorwort zum *Fan yi ming i — The Preface to the Fan-i-ming-i, a Sanskrit Chinese Glossary* in „T'oung Pao“ Bd. XI S. 405ff. — übersetzt, leider mit einer Anzahl von Mißverständnissen, vor denen ihn sein japanischer Mitarbeiter Yamakami nicht hat bewahren können. Der russische Reisende Kozloff hat von seiner Expedition 1908 unter anderen Schriftwerken ein Exemplar des 'Sūtra der Betrachtung des Bodhisattva Maitreya, wie er in den Himmel Tuṣita eingeht' (Nanjio Nr. 204) mitgebracht, das er bei Kara khoto nicht weit vom Etsin gol im äußersten Nordwesten von Kan-su

in einem Stūpa gefunden hatte. Dieses Sūtra enthält ein Kolophon, das vom Fürsten des tangutischen Si-hia-Reiches, das jene Gegend mit umschloß, verfaßt und vom Jahre 1189 datiert ist. Chavannes gibt davon eine französische Übersetzung in „T'oung Pao" Bd. XII S. 441 ff., aus der hervorgeht, daß der Fürst, „bewegt durch die geheimnisvolle Lehre des Buddha", neben verschiedenen anderen Sūtras auch dieses in 100000 Exemplaren in tangutischer und chinesischer Sprache verteilen ließ. Unter den anderen wird auch das *Kuan-ying king* genannt, das nichts anderes als das 25. (in der indischen Fassung das 24.) Kapitel des Saddharmapuṇḍarīka-sūtra (vgl. Nanjio unter Nr. 137) ist. Von diesem besonders erschienenen Werke besitzt, soweit ich mich erinnere, die Königliche Bibliothek in Berlin ein sehr schönes Exemplar in Si-hia-Schrift und Sprache, das mit goldenen Schriftzeichen auf schwarzem Grunde gedruckt ist (vgl. auch „T'oung Pao" Bd. XI S. 150). Das Bruchstück einer uigurischen Übersetzung des gleichen Kapitels, das von einem anderen russischen Reisenden in Turfan erworben wurde, hat W. Radloff herausgegeben und übersetzt: *Kuan-ši-im Pusar* 'Eine türkische Übersetzung des XXV. Kapitels der chinesischen Ausgabe'. Einige interessante Stücke hat wieder die turkistanische Ausbeute ergeben. F. W. K. Müller hat als *Uigurica II* in den „Abhandl. d. Königl. Preuß. Akad. d. Wiss. vom Jahre 1910" eine Fortsetzung seiner i. J. 1908 erschienenen Fragmente veröffentlicht. Es sind Stücke aus den verschiedensten Zweigen der buddhistischen Literatur der Uiguren: dogmatische Erörterungen, Legenden, Zauberformeln und Sündenbekenntnisse. Pelliot macht eine kurze, aber wichtige Mitteilung in den „Mélanges d'Indianisme offerts par ses élèves à M. Sylvain Lévi" S. 329 ff., die er *Un bilingue sogdien-chinois* überschreibt. Es handelt sich um ein Manuskript aus der Sammlung von Tun-huang (im nordwestlichen Kan-su), mit dem Text des *Schan ngo yin kuo king*, d. h. „Sūtra von Ursache und Wirkung im Guten und Bösen" in sogdischer Sprache, einem erst jetzt wieder entdeckten ost-

iranischen Dialekt, der in der Literatur und Verbreitung aller Religionen in Turkistan (s. unten S. 466) eine große Rolle gespielt zu haben scheint. Das Werk hat dem eigentlichen Kanon nicht angehört, es findet sich aber in den Ergänzungen zum Tripiṭaka von Kyōto (s. oben S. 438). Hier liegt also, falls der englische und chinesische Text einander genau entsprechen, ein wichtiges und umfangreiches Sprachdenkmal vor. Pelliot meint, daß derartige Werke eine ganze apokryphe buddhistische Literatur vermuten ließen, die selbständig, ohne indische Originale in Mittel-Asien entstanden sei. Zwei andere sogdische Texte aus derselben Sammlung Pelliot und ihre Übersetzung veröffentlicht R. Gauthiot. Der eine, *Le sūtra du religieux Ongles-longs, texte sogdien et traduction* in den „Mémoires de la société de linguistique de Paris" Bd. XVII S. 357 ff., ist die sogdische Form des *Tsch'ang tschao fan tschi ts'ing wên king* oder Dīrghanakha-brahmacāri-paripṛcchā-sūtra (Nanjio Nr. 734), das ebenfalls im chinesischen Tripiṭaka enthalten ist. Gauthiot läßt die Frage offen, ob es sich hier um eine Übersetzung des chinesischen Textes handelt, oder ob beide auf ein gemeinsames Original zurückgehen. Jedenfalls stimmen sie durchweg überein, so daß auch hier der Schlüssel zum Verständnis der neu gefundenen Sprache gegeben ist. Weniger günstig liegen die Dinge bei dem anderen: *Une version sogdienne du Vessantara Jātaka* im „Journal Asiatique" 1912 I S. 163 ff. Das Vessantara Jātaka ist zwar in Pāli bekannt, ebenso gibt es eine chinesische Form davon im Tripiṭaka mit dem Titel *T'ai tsĕ Sü-ta-na king*, d. h. „Sūtra vom Kronprinzen Sudāna" (Nanjio Nr. 254), das Chavannes in den „Cinq cents contes et apologues" Bd. III S. 362 ff. übersetzt hat, aber weder mit diesen beiden, noch mit der tibetischen Fassung im Kanjur stimmt der sogdische Text überein. Gauthiot gibt daher seine Übersetzung nur mit Vorbehalt und mit Lücken. Der buddhistischen Text-Bruchstücke in tocharischer Sprache hat sich Sylvain Lévi angenommen. Im „Journal Asiatique" 1911 I S. 431 ff. gibt er zunächst eine kurze allgemeine *Étude des documents tokhariens de la*

mission Pelliot. Während diese sonst durchweg dem Hīnayāna anzugehören scheinen, zeigt sich eine Ausnahme bei einer Legende, die inhaltlich sich in einer poetischen Fassung des Karuṇāpuṇḍarīka-sūtra, *Peï hua king* (Nanjio Nr. 142), also, soweit bisher bekannt, nur im Mahāyāna findet. Lévi hat das tocharische Text-Bruchstück nebst den parallelen Sanskrit-Stellen und einer Inhaltsangabe als *Une légende du Karuṇā-puṇḍarīka en langue tokharienne* in der „Festschrift für Vilhelm Thomsen" S. 155 ff. veröffentlicht. Die Bearbeitung zweier tocharischer Bruchstücke aus der Sammlung Hoernle in England — teilweise ist diese von Hoernle zusammengebracht worden, teils hat die indische Regierung sie vergrößert — ist ebenfalls Lévi zu danken: *Un fragment tokharien du vinaya des Sarvāstivādins* im „Journal Asiatique" 1912^I S. 101 ff. ist durch die Anzahl der Vorschriften, die zufällig in dem Schlußwort auf 90 angegeben wird, von ihm als Vinaya-Text der Sarvāstivāda-Schule (Nanjio Nr. 1115) erkannt worden, der in der Tat die Klöster am Rande des Tarim-Beckens und im nördlichen Indien angehörten. Das zweite, ein *Tokharian Prātimokṣa Fragment*, wird im J. R. A. S. 1913 S. 109 ff. behandelt. Es entspricht dem chinesischen Texte des Prātimokṣa der Sarvāstivāda-Schule (Nanjio Nr. 1160). Endlich hat Pelliot noch *Un fragment du Suvarṇaprabhāsasūtra en iranien oriental* in den „Mémoires de la société de linguistique de Paris" Bd. XVIII S. 89 ff. bearbeitet. Unter „ost-iranisch" versteht er die neu entdeckte Sprache Mittel-Asiens, die Leumann als „Sprache II", Hoernle zuerst als „Eastern Iranian", dann als „Eastern Turkestani" bezeichnet hatte. Das Suvarṇaprabhāsa-sūtra, von dem es eine ganze Reihe chinesischer Übersetzungen gibt, steht in der Mahāyāna-Kirche besonders hoch in Ehren. Man kennt auch bereits eine türkische Übersetzung aus Turfan und eine andere in uigurischer Schrift aus Kan-su. Pelliot behandelt nur die Einleitung in Prosa und die ersten 25 Strophen.

Nicht unerwähnt darf hier die Neuherausgabe eines anderen buddhistischen Textes bleiben, der zwar längst bekannt ist, aber

noch immer reichlich Raum für geschichtliche und geographische Forschungen bietet, nämlich das große Reisewerk des Pilgers Hüan-tsang. Die literarische Fakultät der Universität zu Kyōto hat sich ein großes Verdienst damit erworben, daß sie den Text des *Ta T'ang si yü ki* i. J. 1911 auf Grund aller in den japanischen Klöstern vorhandenen Ausgaben von der Sung-Zeit an, sowie zweier koreanischer Ausgaben aus dem 11. und 13. Jahrhundert mit allen Varianten neu in handlicher europäischer Form herausgegeben hat. Ein zweiter Band stellt die sämtlichen Varianten zusammen und gibt einen Index aller Orts- und Personennamen, sowie ihrer Identifikationen von Beal, Watters und Julien. Das Werk ist ein vortreffliches Hilfsmittel bei der Benutzung dieser unerschöpflichen Quelle. Eine textkritische Untersuchung anderer Art mit überraschendem Ergebnis hat H. Maspero unternommen in dem Aufsatz *Sur la date et l'authenticité du Fou fa tsang yin yuan tchouan* („Mélanges Sylvain Lévi" S. 129 ff.). Das genannte Werk (Nanjio Nr. 1340) ist eine buddhistische Patriarchen-Geschichte von Mahākāśyapa bis Siṃhabhikṣu und soll nach der Überlieferung im Jahre 472 übersetzt sein. Maspero hat festgestellt, daß das Werk zu einem beträchtlichen Teile aus Bruchstücken anderer Schriften, besonders des *A-yü wang tschuan*, d. h. „Geschichte des Königs Asóka" (Nanjio Nr. 1459), besteht. Er schließt daraus, daß das heutige *Fu fa tsang yin yuan tschuan* eine Fälschung ist, die um die Mitte oder am Anfang des 6. Jahrhunderts entstanden ist, nachdem das echte Werk, eine wirkliche Übersetzung, verloren gegangen war. Der buddhistischen Archäologie stehen noch umfangreiche Funde bevor zufolge einer Studie des Kommandanten Vaudescal über *Les pierres gravées du Chê-kīng chān et le Yûn-kiu-sséu* („Journal Asiatique" 1914 I S. 375 ff.). Schi king schan, d. h. „Berg der steinernen Sūtras" befindet sich am Hang des Gebirges südwestlich von Peking, und Yün kü ssĕ ist ein Kloster nicht weit davon. Im Innern des Berges soll sich nach chinesischen Berichten eine große Zahl, über 7000, steinerne Platten mit eingemeißelten

buddhistischen Sūtras befinden, die etwa von 600 ab zu verschiedenen Zeiten von frommen Mönchen hergestellt und dort in den unterirdischen Gewölben versteckt wurden aus Besorgnis, daß in den endlosen Kriegen die heiligen Texte und somit die Kenntnis von der Lehre des Buddha verloren gehen könnten. Vaudescal hat alle ihm erreichbaren chinesischen Nachrichten darüber zusammengestellt und den Berg wie das Kloster selbst zweimal besucht und genau besichtigt. Die Gewölbe sind jetzt versperrt und nicht zugänglich, aber man kann die zahllosen Haufen von Platten durch die Gitter erkennen. Hoffentlich läßt sich zu dieser steinernen Bibliothek einmal der Zutritt ermöglichen.

Aus der Literatur in die Ikonographie des Buddhismus führt E. Chavannes' Aufsatz *L'exposition d'art bouddhique au musée Cernuschi* in „T'oung Pao" Bd. XIV S. 261 ff. Der Verfasser lehnt es zwar ausdrücklich ab, daß er einen Führer für die Ausstellung buddhistischer Kunst habe schreiben wollen, die im Jahre 1913 in dem genannten Museum stattfand, aber seine Ausführungen sind tatsächlich ein Führer vornehmster wissenschaftlicher Art, wenn auch nicht ganz vollständig, selbst für die chinesische Sammlung. Chavannes beschreibt darin auch (auf S. 266 f.) ein kleines buddhistisches Weihebild aus Stein aus der Weï-Dynastie (6. Jahrh.). Derartige Weihebilder sind uns in großer Zahl erhalten; einige davon befinden sich in dem Städtischen Museum für Völkerkunde zu Leipzig und sind dort die Veranlassung zu einem folgenschweren Mißverständnis geworden. E. Erkes hat ihnen in dem „Jahrbuch" des Museums Bd. V S. 26 ff. eine Studie, 'Ahnenbilder und buddhistische Skulpturen aus Altchina', gewidmet und dabei die Ansicht ausgesprochen, daß in einigen von ihnen Ahnenbilder zu sehen seien. Diese überraschende Annahme stützt sich auf die Inschrift eines der Bilder, die angeben soll, daß die Darbringer „ein Bildnis des verstorbenen Vaters *(sien kün)* gefertigt" hätten. Wie schon Chavannes in „T'oung Pao" Bd. XV S. 294 gezeigt hat, ist *sien kün* für *lao kün,* d. h.

Lao tsĕ verlesen: nicht um ein Ahnenbild also handelt es sich, sondern um ein Bild des Lao tsĕ. Die Mitteilung des ehemaligen „Unterrichtsministers“ Tsʿai Yuan-pʿeï, daß sich mehrere solcher Weihebilder (nicht „Ahnenfiguren“, wie Erkes schreibt) in den Sammlungen des verstorbenen Staatsmannes Tuan Fang befänden, ist richtig. Die Kataloge dieser Sammlungen, die unter dem Titel *Tʿao tschʿai tsʿang schi ki* veröffentlicht sind, zählen eine ganze Anzahl dieser *tsao siang* genannten Bilder auf. Es sind kleine Statuen aus Nephrit, Speckstein u. a. von Buddhas oder Bodhisattvas — wie man aus dem obigen Beispiel sieht, zuweilen auch von Lao tsĕ — mit einer Weiheinschrift darauf. Sie wurden von einzelnen oder mehreren gestiftet und in einem Tempel aufgestellt, sei es zum Danke für empfangene Wohltaten, oder mit der Bitte um Segen für Familienangehörige oder für den Fürsten und den Staat. Sie scheinen besonders zur Zeit der kleinen Dynastien im 4. bis 6. Jahrhundert beliebt gewesen zu sein. Die Inschriften haben eine typische Form und zeichnen sich durch zahlreiche falsche Schriftzeichen aus. Ein Weihebild vom Jahre 546, das sich im Ethnographischen Museum zu München befindet, und von dem ich eine Photographie unter den Händen hatte, war gewidmet „für Seine Majestät den Kaiser und für die unbegrenzte Menge aller Wesen, die mit der Regierung gemeinsam frohlocken mögen“.

Entwicklung und Organisation des buddhistischen Kultus in China haben zwei vortreffliche Arbeiten zum Gegenstande. W. Perceval Yetts schildert in seinen *Notes on the Disposal of Buddhist Dead in China* (J. R. A. S. 1911 S. 699 ff.) nach literarischen Angaben und eigenen Beobachtungen die drei Arten der Behandlung verstorbener buddhistischer Mönche, d. h. Verbrennung, Beerdigung und Eintrocknung; die Mitteilungen über die letztere Art sind besonders wertvoll, weil sie eine wenig bekannte Frage betreffen. M. W. de Visser widmet eine umfangreiche Abhandlung *The Bodhisattva Ti-tsang (Jizō) in China and Japan* („Ostasiatische Zeitschrift“ Jahrg. II S. 179 ff., 266 ff.,

393 ff. und Jahrg. III S. 61 ff.), dem Bodhisattva, der in China vielleicht nur der Kuan-yin an Volkstümlichkeit nachsteht. Der Verfasser beginnt mit der Geschichte und dem Kultus des Ti-tsang oder Kṣitigarbha in Indien, Tibet und Turkistan, nachdem er zuerst die Angaben mehrerer Sūtras zusammengestellt hat, und verfolgt dann beides auf chinesischem und japanischem Boden. Zu nennen ist hier noch eine Übersetzung, die H. Hackmann von einer kleinen Schrift des bekannten buddhistischen Laien Yang Wên-hui (vgl. unten S. 452 Anm.) angefertigt und unter dem Titel 'Die Schulen des chinesischen Buddhismus' in den „Mitteilungen des Seminars für Orientalische Sprachen zu Berlin“ (Ostasiatische Studien) 1911 S. 232 ff. veröffentlicht hat.

In der Geschichte des Buddhismus in China sind noch viele Einzelfragen von großer Wichtigkeit zu lösen. Ein Problem bleibt noch immer die Zeit und Form der Einführung, denn daß sich die kritische Forschung nicht bei dem bekannten Traum des Ming ti beruhigen kann, ist selbstverständlich. Ich hatte bereits in diesem „Archiv“ Bd. XII S. 207 ff. die mir erreichbaren Nachrichten zusammengestellt und dargetan, daß der Buddhismus bereits am Ende des ersten vorchristlichen Jahrhunderts nach China gekommen sein müsse, und zwar in der dogmatischen Form der Mūlasarvāstivāda-Schule. In den „Mitteilg. d. Sem. f. orient. Spr. zu Berlin“ (Ostas. Stud.) 1910 S. 295 ff., 'Zur Frage der Einführung des Buddhismus in China', konnte ich dieses Ergebnis noch insoweit ergänzen, als aller Wahrscheinlichkeit nach bereits in der zweiten Hälfte des zweiten vorchristlichen Jahrhunderts buddhistische Mönche aus Indien oder Zentral-Asien in Nordwest-China waren. Inzwischen ist nun H. Maspero in einer kritischen Quellenuntersuchung, *Le songe et l'ambassade de l'Empereur Ming* (Bull. de l'Éc. fr. d'Extr. Or. Bd. X S. 95 ff.), der Frage des Traumes näher nachgegangen und dabei zu dem Schlusse gekommen, daß die ganze Gesandtschaft des Ming ti in das Gebiet der Legende zu verweisen, und die Erzählung davon vermutlich durch eine Verwechslung mit einer früheren Gesandt-

schaft zu den Yüe-tschi entstanden sei. Des weiteren zeigt dann Maspero in dem Aufsatze *Communautés et moines bouddhistes chinois au IIe et IIIe siècles* (Bull. Éc. fr. d'Extr. Or. Bd. X S. 222 ff.), daß nicht erst im 6. Jahrhundert die ersten buddhistischen Mönche in China bemerkbar werden, wie meistens angenommen ist, sondern daß schon im 2. Jahrhundert eine blühende buddhistische Kirche mit mehreren Klöstern in der Hauptstadt Lo-yang bestand, und daß dies höchstwahrscheinlich keineswegs die einzige im Reiche war. Also auch hier wieder ein Beweis, daß sich der Buddhismus in China viel früher und stärker ausgebildet hat als die landläufige Überlieferung angibt. Auch hinsichtlich einer belangreichen Zeitbestimmung in der Geschichte des buddhistischen Dogmas haben sich bei tieferem Eindringen in die Schatzkammern des Tripiṭaka neue Momente ergeben. Es handelt sich um das vielerörterte Datum des Patriarchen Vasubandhu, jenes hīnayānistischen Renegaten, von dem schon in dem früheren Berichte (s. dieses „Archiv" Bd. XIII S. 136 f.) die Rede war. Während Takakusu noch seine Zeit auf etwa 420 bis 500 berechnet hatte, zeigt Noël Peri in seinen Untersuchungen *A propos de la date de Vasubandhu* (Bull. Éc. fr. d'Extr. Or. Bd. XI S. 339 ff.) unter Herbeiziehung einer großen Anzahl von Texten, daß Vasubandhu schon im 4. Jahrhundert gelebt hat und etwa um 350 gestorben sein muß. In den Darlegungen hat sich auch Veranlassung gefunden, die Bedeutung der bekannten buddhistischen Zeitangaben „nach Buddhas Tode" zu erörtern. P. Pelliot erinnert in einem kurzen Artikel, *Les Kuo-che ou Maîtres du Royaume dans le bouddhisme chinois,* („T'oung-Pao" Bd. XII S. 671 ff.) daran, daß Vasubandhus Vater in seiner Heimat Puruṣapura den Titel *kuo schi*, d. h. „Lehrer des Reiches" führte, und macht auf die daraus hervorgehende Tatsache aufmerksam, daß es sich bei der Bezeichnung keineswegs um einen rein chinesischen Titel handelt, sondern daß sie bereits vorher — in China erscheint sie zum ersten Male zwischen 550 und 577 — in Indien gebräuchlich war. Pelliot zeigt dann

weiter, daß der Titel schon für das Jahr 382 auch in Mittel-Asien, und zwar in Turfan, nachzuweisen ist. Die Legende von der Gründung des ersten Klosters auf der Insel P'u-to (vgl. oben S. 401) untersuchen N. Peri und H. Maspero nach den chinesischen und japanischen Quellen in ihrem Aufsatze *Le Monastère de la Kouan-yin qui ne veut pas s'en aller* (Bull. Éc. fr. d'Extr. Or. Bd. IX S. 797 ff.). Es ist die Geschichte von dem japanischen Mönche Egaku, der, von einer Pilgerfahrt nach dem Wu t'ai schan mit einer Statue der Göttin Kuan-yin zurückkehrend, i. J. 858 bei P'u-to mit seinem Schiffe auf einen Felsen geriet und nicht weiterkommen konnte. Da die Göttin somit „sich weigerte, weiter zu gehen", so baute ihr der Mönch auf der Insel ein Heiligtum. Ich habe die Legende bereits in der ehemaligen Zeitschrift „Globus" Bd. 63 (1893) S. 117 ff. nach dem *P'u-t'o schan tschi* mitgeteilt. Erwähnung verdient hier auch die Übersetzung der berühmten Denkschrift des orthodoxen Konfuzianers Han Yü gegen den Buddhismus vom Jahre 819, die Léonard Aurousseau, *Han Yü (768 à 824)*, im „Bulletin de l'association amicale franco-chinoise" Bd. II S. 50 ff. zusammen mit einer kurzen Lebensbeschreibung ihres Verfassers gegeben hat. — Die neueste Geschichte des Buddhismus in China hat, wie schon oben angedeutet wurde, bisher leider nicht die Berücksichtigung erfahren, die sie ihrer Wichtigkeit nach verdient. Es ist vor allem die Neuformung der buddhistischen Kirche nach japanischer Anregung und wohl auch unter japanischer Leitung, die ein interessantes Moment bei den Umbildungsvorgängen im chinesischen Kulturleben darstellt. Ich habe die Frage in einem früheren Stadium behandelt in dem Aufsatze 'Ein buddhistischer Reformversuch in China' in „T'oung Pao" Bd. X (1909) S. 567 ff. Die Veranlassung war die Gründung der Jetavana-Schule in Nanking zur Ausbildung buddhistischer Gelehrter und damit zur Stärkung und Verbreitung der Lehre.[1] Erfolge

[1] Der eigentlich leitende Geist war dabei der bekannte buddhistische Laienbruder Yang Wên-hui. Ich habe in meinem Aufsatze auf Grund

scheint diese Gründung nicht gehabt zu haben, indessen sind vermutlich andere und bessere Einrichtungen inzwischen an ihre Stelle getreten.

Mit der berühmten Kultusstätte des O-meï schan in Ssĕtsch'uan beschäftigt sich eine anspruchslose Arbeit von E. T. Shields, *Omei san: The Sacred Mountain of West China* im „Journal of the North-China Branch R. A. S." Bd. XLIV (1913) S. 100 ff. Sie gibt nichts anderes als eine Beschreibung des Berges und seiner Tempel mit einigen Sagen am Schluß. Schon zum Lamaismus hinüber führt Ernest van Obbergen's illustrierter Artikel *Deux illustres Pagodes Impériales de Jehol (Mongolie Orientale)* im „Anthropos" Bd. VI S. 594 ff. Er behandelt die beiden großen, aber stark verfallenden Klosteranlagen von Potala und Taschilumpo, die einst der prachtliebende K'ien-lung, mehr aus politischen als aus religiösen Rücksichten, in seiner Sommerresidenz erbaut hat. Jehol aber als zur östlichen Mongolei gehörend zu betrachten, wie es die Überschrift tut, geht heute kaum noch an.

Für den Lamaismus sind zunächst eine Reihe bedeutungsvoller geschichtlicher Arbeiten zu erwähnen. Günther Schulemann hat als 3. Band der „Religionswissenschaftlichen Bibliothek" 'Die Geschichte der Dalailamas' geliefert. Das Werk gibt mehr als sein Titel sagt. Es behandelt nicht bloß die Geschichte der Dalai Lamas selbst, sondern, wie der Verfasser in seinem Vorwort bemerkt, „es enthält auch einen vollständigen Abriß der Geschichte des Lamaismus überhaupt, behandelt ferner die Geschicke der gelben Kirche und ihrer geistlichen Fürsten in außertibetischen Ländern und gibt einen Überblick über die äußere Erscheinung des Lamaismus, Kultus, Verfassung usw." Es beginnt mit der ersten Entwicklung des Buddhismus in Indien und schließt mit einer Darstellung der Ereignisse von

---

der Mitteilungen eines Japaners angegeben, daß Yang im Jahre 1908 gestorben sei. Die chinesische Zeitung *Schi pao* vom 10. Oktober 1911 berichtete dagegen, daß sein Tod erst am 8. Oktober 1911 erfolgt sei.

1900 bis 1911, bei denen Tibet, China, England und Rußland eine gleich bedeutende Rolle spielten. Diese Ereignisse bilden im wesentlichen die Geschichte des dreizehnten Dalai Lama, in dem Schulemann den letzten vermutet. Einen Teil des hier behandelten Gebietes deckt W. W. Rockhill's Arbeit *The Dalai Lamas of Lhasa and their Relations with the Manchu Emperors of China* („Tʻoung Pao" Bd. XI S. 1 ff.). Sie beginnt mit dem Jahre 1407, dem Zeitpunkte der Gründung der neuen tibetischen Kirche durch Tsongkʻapa, und endet mit dem Besuche des Dalai Lama in Peking i. J. 1908. Beide Arbeiten sind wichtig für die Beurteilung des Verhältnisses von Tibet zu China und der vermeintlichen englischen Ansprüche. Einzelne urkundliche Belege für die Geschichte Tibets und der lamaistischen Kirche hat L. A. Waddell, der an dem englischen Kriegszuge nach Lhasa i. J. 1904 teilgenommen hat, dort in Form von Inschriften gesammelt und in mehreren Aufsätzen des J. R. A. S. bearbeitet: *Ancient Historical Edicts at Lhasa* in Jahrg. 1909 S. 923 ff. und 1910 S. 1247 ff., und *Chinese Imperial Edict of 1808 A. D. on the Origin and Transmigrations of the Grand Lamas of Tibet* in Jahrg. 1910 S. 69 ff. Die ältesten dieser Edikte gehen nach Waddell zurück bis in die Zeit von etwa 730 und 764 und feiern die Siege des Königs von Tibet über China und die Besetzung der chinesischen Hauptstadt. Die Inschriften befinden sich auf einer Säule am Fuße des Hügels von Potala. Das Edikt von 1808 ist in zwei Exemplaren auf je vier Steintafeln eingegraben, die sich in zwei großen Klöstern zu Lhasa befinden. Es legt die Entstehung und das Wesen der Würde des Dalai Lama und des Pantschen Lama, sowie das System der Nachfolge durch Verkörperlichung dar und gibt Bestimmungen über das Verfahren bei ihrer Wahl, die der Kaiser von China als „geistiger Sohn des Mañjuśrī" überwacht. — Eine neuere, aber erheblich umfangreichere Sammlung solcher lamaistischer Inschriften haben Laufer und ich vor kurzem (1914) als I. Teil des großen Sammelwerkes ʻEpigraphische Denkmäler aus China' veröffentlicht. Es

sind ihrer einundachtzig; sie sind nach den Originalabdrücken in großem Maßstabe wiedergegeben und füllen zwei Mappen, die den Titel 'Lamaistische Kloster-Inschriften aus Peking, Jehol und Si-ngan' tragen. Meist sind sie viersprachig und behandeln mehr geschichtliche als kirchliche oder gar dogmatische Fragen. Kulturgeschichtlich, aber auch religionsgeschichtlich höchst interessant ist B. Laufers Buch 'Der Roman einer tibetischen Königin'. Es ist ein Abschnitt des tibetischen Werkes *bKa-t'aṅ sde-lṅa*, d. h. „Die fünf Abschnitte der Aufzeichnungen der Ansprachen", das spätestens im Anfang des 14. Jahrhunderts verfaßt sein muß. Diese „Ansprachen" werden sämtlich dem Padmasambhava zugeschrieben, und der von Laufer übersetzte Abschnitt enthält die „Ansprachen an die königlichen Frauen". Tatsächlich erzählt er aber zunächst die Geschichte von der tibetischen Königin Ts'e-spoṅ bza und ihrer sündigen Liebe zu dem Mönche Vairocana, der sie verschmäht, und gibt dann die Bußgebete wieder, die Padmasambhava zur Bekehrung und Entsühnung der Königin vorträgt. Religionsgeschichtlich wichtig sind diese Gebete, weil sie die Namen von 54 sonst nicht bekannten Buddhas aufzählen. — Einen anderen interessanten Beitrag zur lamaistischen Kirchengeschichte hat Laufer durch seine Mitteilungen über 'Die Kanjur-Ausgabe des Kaisers K'ang hsi' im „Bulletin der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften zu St. Petersburg" 1909 S. 567 ff. geliefert. Er hat diese auf kaiserlichen Befehl zu Peking rot gedruckte und nach siebzehnjähriger Arbeit i. J. 1700 beendete Prachtausgabe in einem kleinen Lama-Kloster in Si-ngan fu gefunden. Wichtig und wertvoll ist daran, daß das Titelverzeichnis der Werke des Kanjur in vier Sprachen: tibetisch, chinesisch, mandschurisch und mongolisch gedruckt ist, ein gutes Hilfsmittel bei Arbeiten im Tripiṭaka. Zum Schluß möge noch ein kleiner Aufsatz von Victor Collin, *Les crânes humains dans l'art lamaïque* im „Bulletin de l'association amicale franco-chinoise" Bd. V S. 167 ff. Erwähnung finden. Eine Ausstellung tibetischer Gegenstände im Musée Guimet hat

dem Verfasser Gelegenheit gegeben, sich mit künstlerisch zu Schalen verarbeiteten menschlichen Schädeln anderer Sammlungen zu beschäftigen und dabei auch der Bedeutung und Verwendung der Schädel für den lamaistischen Kultus zu gedenken. Seine Ausführungen stützen sich auf ältere Angaben von Rockhill.

V Volksreligion

Die chinesische Volksreligion, dieses bunte, chaotische Gemisch von Bestandteilen der verschiedensten religiösen und philosophischen Systeme, hat das ganze chinesische Volksleben so durchsetzt, daß beide nicht zu trennen sind. Dabei bietet sie einen unerschöpflichen Stoff für Einzeluntersuchungen, in denen das allmähliche Zusammenwachsen des Ganzen sichtbar wird. Léon Wieger hat in seinem Buche *Folklore chinois moderne* den Versuch unternommen, in rein synthetischer Form ein Bild der chinesischen Volkskunde von der Tʻang-Zeit an, genauer von der Periode 713 bis 741 an, zu geben. Er bezeichnet dies als „moderne“ Volkskunde im Gegensatz zu einer „alten“ und „mittelalterlichen“, die er in die Zeit vom 9. Jahrhundert v. Chr. bis zum 7. Jahrhundert n. Chr. verlegt. Für die Darstellung gibt er lediglich chinesische Texte mit Übersetzungen aus Werken verschiedenster Art und verschiedenster Bedeutung aus den einzelnen Jahrhunderten ohne irgendwelche kritische Sichtung. Er faßt das System der modernen Volkskunde auf als „das Ergebnis der Verschmelzung des Neu-Buddhismus des Amogha (des Hauptförderers der Tantra- und Talisman-Lehre in China im 8. Jahrhundert), mit dem Neu-Taoismus des Kaisers Tschen tsung (11. Jahrhundert) und dem Neu-Konfuzianismus des Tschu Hi (12. Jahrhundert), sowie mit dem Aberglauben der Uiguren, Araber, Tungusen, Mongolen, Alanen und anderer Rassen, die China zeitweilig eroberten, oder deren militärische Söldner in der Zeit vom 8. bis 14. Jahrhundert sich zu tausenden und zehntausenden in der Hauptstadt Chinas aufhielten“. Diese sehr interessante Auffassung hätte der Verfasser aber im

einzelnen ausführen und begründen müssen; die kurze Einleitung reicht dafür nicht aus, und die mitgeteilten Texte lassen eine solche Entwicklung ebenfalls nicht erkennen. Dieselben Gebiete wie Wiegers Buch, aber in ganz anderer Weise, behandelt das schöne und groß angelegte Werk des Jesuitenpaters Henri Doré *Recherches sur les superstitions en Chine.* Es soll aus drei Teilen bestehen, von denen bisher der erste in zwei Bänden erschienen ist, die die Nummern 32 und 34 der „Variétés sinologiques" bilden. Über den Titel darf man nicht verwundert sein, denn für den Verfasser ist natürlich alles „Aberglaube", was nicht katholisches Christentum ist; was er tatsächlich gibt, ist ein Bild, und zwar ein höchst anschauliches Bild, von den religiösen Volksbräuchen vornehmlich in den Provinzen Kiang-su und An-hui, oder, wie er selbst sagt, von „der Religion, die gegenwärtig von den Chinesen wirklich ausgeübt wird, nicht in den geöffneten Häfen, sondern im eigentlichen China". Dem entsprechend enthält der vorliegende erste Teil eine Darstellung der zahllosen, oft so seltsamen und schwer erklärlichen Bräuche, „die den heidnischen Chinesen von der Wiege bis zur Bahre umschlingen", ja sogar seiner Geburt schon vorangehen. Der zweite Teil soll die Kunde von den wirklichen Persönlichkeiten vermitteln, die Gegenstand des volkstümlichen „Heroen-Kults" geworden sind, insbesondere sollen die geschichtlichen Grundlagen dafür beigebracht werden. Der dritte endlich soll „eine synthetische Zusammenfassung der drei Religionen" geben und zeigen, „wie diese in China im Bilde, in Volksschriften, in der Komödie und selbst im Roman volkstümlich ausgestaltet sind". Man sieht, wie sich Dorés Werk mit den Arbeiten De Groots, Grubes, Stenz' u. a. berührt, in denen andere Teile Chinas behandelt werden; es mag ihnen an geschichtlicher Methodik und Gründlichkeit vielleicht zuweilen nachstehen (obwohl die Lücken vermutlich durch den zweiten Teil ausgefüllt werden dürften), dagegen übertrifft es sie alle durch den Reichtum seines Bildermaterials, und gerade hierin

liegt seine hervorragende Anschaulichkeit und sein großer Wert. Diese Sammlung von wirklichen, im Gebrauch befindlichen originalen Darstellungen von Talismanen, Amuletten u. a. verdient allein schon hohe Anerkennung. Sehr viel bescheidener, aber unterhaltsam zu lesen ist eine volkskundliche Arbeit, die G. Douin unter dem Titel *Cérémonial de la cour et coutumes du peuple de Pékin* nach den Aufzeichnungen eines chinesischen Bekannten in Peking übersetzt und im „Bull. de l'Assoc. amic. franco-chinoise“ (Bd. II S. 105ff., 215ff. und 347ff., Bd. III S. 134ff. und 209ff., Bd. IV S. 66ff.) veröffentlicht hat. Dem Kalender folgend, werden in echt chinesischem Durcheinander die Bräuche und Zeremonien geschildert, wie sie sowohl den volkstümlichen Festen als auch den feierlichen Handlungen des kaiserlichen Staatskultus eigen sind, dazwischen finden sich aber auch Beschreibungen von Palastbauten, Tempeln und christlichen Missionsanstalten, Mitteilungen über Feuerwerkskörper, Schilderungen aus den großen lamaistischen Klöstern von Peking u. a. Bei aller Systemlosigkeit hat das Ganze doch den Reiz naiver Unmittelbarkeit, und dem Übersetzer, einem französischen Schiffsfähnrich, der seinen Aufenthalt in Peking mit warmherzigem Verständnis ausgenutzt hat, gebührt alle Anerkennung dafür, daß er diese Aufzeichnungen veranlaßt und zugänglich gemacht hat. Die an den Titel von Dorés Werk erinnernde Arbeit von J. Pouchat, *Superstitions Annamites relatives aux plantes et aux animaux* (Bull. de l'Éc. fr. d'Extr. Or. Bd. X S. 401ff. und 585ff.) stellt eine Anzahl volkstümlicher Bräuche, auch solche religiöser Art, und abergläubischer Vorstellungen zusammen, die sich an bestimmte Pflanzen, Früchte, Bäume und Tiere knüpfen. Etwas ähnliches ist vielleicht der Aufsatz von G. Cordier, *Croyances populaires au Yunnan* in der „Revue Indochinoise“ von 1909 und 1911; bei der Eigenart des französischen Buchhandels ist es leider bisher nicht möglich gewesen, die vor 1912 erschienenen Hefte dieser Revue zu erhalten. Lewis Hodous

hat in seinem Aufsatze *The Great Summer Festival of China as observed in Foochow* („Journ. North-China Br. R. A. S." Bd. XLIII S. 69 ff.) einen kleinen Ausschnitt aus der Volksreligion behandelt: das Fest am 5. Tage des 5. Monats (erste Hälfte Juni), das von den Europäern gewöhnlich als „Drachenbootfest" bezeichnet wird. Hodous geht mit Recht davon aus, daß es sich hier seit dem hohen Altertume um ein Fest der Sommersonnenwende handelt, und daß es dann aus unbekannten Gründen auf den genannten Tag verlegt ist. Nicht bloß geschichtliche Angaben, sondern auch zahlreiche Bräuche deuten darauf hin, und der Sinn der letzteren ist unzweifelhaft der, daß mit dem Abnehmen des *yang*, der wohltätigen Kraft der Helligkeit, schädliche Dämonen an Einfluß gewinnen und mit Zaubermitteln bekämpft werden müssen. Legenden, wie sie in der Deutung des Drachenbootfestes erzählt werden, geben nicht den wahren Ursprung an, sondern sind später in mißverständlicher Art mit ihm verbunden worden. Hodous' Arbeit würde an Wert gewonnen haben, wenn er bei den chinesischen Namen und Büchertiteln die chinesischen Schriftzeichen hinzugefügt hätte; die letzteren gibt er sogar zum Teil nur in englischer Übersetzung, so daß es unmöglich ist, zu enträtseln, welche Werke er damit meint. — Eine andere Gruppe von Volksbräuchen, die ebenfalls im Altertum wurzeln, heute aber teils bis zur Unkenntlichkeit entstellt, teils ganz verschwunden sind, behandelt Arnold van Gennep in seinem Buche *Les rites de passage.* Der „Übergang" (passage) besteht aus drei Teilen: dem Scheiden von dem bisherigen Orte oder Zustande, dem Aufenthalt im Zwischenraum oder Zwischenzustande und dem Eintritt in den neuen Ort oder Zustand. Aus diesem originellen Grundgedanken leitet van Gennep eine große Zahl von Anschauungen und Bräuchen her, indem er ihn auf die verschiedenartigsten Lebensverhältnisse anwendet. Schon das hohe Altertum kannte wahrscheinlich diese Dreiheit des Überganges von einem Stammesbezirk durch ein neutrales Zwischengebiet in einen andern, wo-

ran sich jedesmal bestimmte Riten knüpften. Damit hängt auch offenbar das alte Türopfer zusammen und hiermit vielleicht wieder die heute noch hier und da bestehende Sitte, die Grenzen benachbarter Bezirke durch ein Tor zu bezeichnen. Aber auch soziale Riten, wie die beim „Übergang" der Frau in den isolierenden Zustand der Schwangerschaft und aus ihm wieder in den der gesellschaftlichen Gemeinsamkeit, die Bräuche beim Eintritt in die Mannbarkeit, in die Ehe, in die Trauer u. a. führt der Verfasser auf jenen alten Gedanken zurück. Vielleicht hat er nicht immer recht mit seinen Erklärungen, aber ein wertvoller Schlüssel ist jener Gedanke entschieden. Mit einem der wichtigsten Bestandteile des Volksglaubens, dem Drachen, beschäftigt sich M. W. de Visser's Werk *The Dragon in China and Japan* („Abhandlungen der Königl. Akademie der Wissenschaften zu Amsterdam" von 1913). Er verfolgt die gesamte Entwicklungsgeschichte des Drachen und zeigt, wie durch Vermittelung des Buddhismus die indischen Vorstellungen vom *nāga*, der Schlange, sich mit den chinesischen von dem vierfüßigen Schuppentier verbunden haben, und erörtert unter ausgedehnter Benutzung der Literatur die zahllosen Arten und Bedeutungen des Drachen in der chinesischen Volksreligion, in der Wahrsagekunst und Geomantik, in Legende und Aberglauben, im kaiserlichen Kult, im buddhistischen Ritual u. a. m. Das Buch ist sehr zweckmäßig bei der Aufsuchung von Material für die unzähligen mit dem Drachenkult verknüpften Fragen, da es eine Fülle von Belegstellen aus der einheimischen Literatur zusammengetragen hat.

Mit der Kultur der Han-Zeit, wie sie uns seit einigen Jahren durch steinerne Grabskulpturen und tönerne Grabbeigaben erschlossen wird, haben sich seitdem eine ganze Reihe von Arbeiten, namentlich von Laufer und Chavannes eingehend beschäftigt. Hier seien nur einige erwähnt, die den Totenkult selbst zum Gegenstande haben. Thomas Torrance schildert in seinem Aufsatze *Burial Customs in Sz-chuan* („Journal of the

North-China Branch R. A. S." Bd. XLI S. 57 ff.) zunächst die Totenbräuche der heutigen Zeit in Ssĕ-tschʿuan und teilt dann die Ergebnisse seiner Untersuchungen der oft erwähnten Felsengräber an den Ufern des Min-Flusses im Westen der Provinz mit. Es sind dies nicht, wie man bis dahin immer gemeint hat, Gräber der „Man tsĕ" oder Ureinwohner, sondern solche von Chinesen, die zum großen Teile der Zeit der früheren Han-Dynastie (206 v. Chr. bis 23 n. Chr.), zum Teil erheblich späteren Perioden entstammen. Sie enthalten Särge, die teilweise aus Ton gebrannt und teilweise aus Stein gehauen sind, daneben aber auch zahlreiche Grabbeigaben, wie Krüge, Urnen, Schalen, Lampen, menschliche und tierische Figuren aus Ton, ferner auch Schwerter und Kupfermünzen; die letzteren sind besonders wichtig, weil sie eine Datierung ermöglichen. Inschriften finden sich seltener, wohl aber reich ornamentierte Ziegelsteine, mit denen eine Umhüllung des Sarges gebaut war. Der Geschichte und Verbreitung der Steinsärge nicht bloß in China, sondern auch in der Mongolei, Korea und Japan geht dann Berthold Laufer näher nach in der Abhandlung *Chinese Sarcophagi* („Ostasiatische Zeitschrift" Jahrgang I S. 318 ff.), in der er zugleich den darauf befindlichen Skulpturen und ihrer religiösen Bedeutung gerecht zu werden sucht. In noch ausgedehnterem Maße dient dieser Aufgabe Laufers Buch *Chinese Grave-Sculptures of the Han Period.* Es stellt fest, daß bei den Überbleibseln des Totenkultus der Han-Zeit drei Gruppen zu unterscheiden sind: die Totenkammern oder vielleicht richtiger Grabtempel aus Steinplatten mit reichen Skulpturen, die wohl nur zu den Grabstätten der Fürsten und Würdenträger gehörten und von denen nur noch sehr wenige vorhanden sind, ferner die Steinpfeiler, die davor standen und ebenfalls mit Skulpturen, zuweilen auch mit Inschriften bedeckt waren, und endlich die Gewölbe, die zur Aufnahme des Sarges oder auch des Leichnams unmittelbar dienten und aus Steinplatten mit Skulpturen gefügt waren. Laufer knüpft seine interessanten kulturgeschicht-

lichen Darlegungen an die Untersuchung von acht solchen Gewölbeplatten aus der Provinz Schan-tung. Die gleichen Grab- und Grabtempelbauten in Schan-tung, die früher schon Chavannes behandelt hat, beschreibt auch, allerdings weniger in ihrer kulturgeschichtlichen Bedeutung als in ihrer äußerlichen Gestaltung — eine nützliche Ergänzung zu Chavannes' Arbeiten —, der japanische Gelehrte Sekino Teï in einer Reihe von Aufsätzen mit dem Titel *Stone Mortuary Shrines with Engraved Tablets of Ancient China under the Latter Han Dynasty* in der Zeitschrift „Kokka" von 1909 Nr. 225 S. 229ff., Nr. 227 S. 299ff. und 233 S. 126ff. Zahlreiche Photographien und Planzeichnungen erhöhen die Anschaulichkeit. A. Volpert, der sich früher ebenfalls mit diesen Bauten und ihren Skulpturen beschäftigt hat[1], knüpft in einer lehrreichen Arbeit über 'Das chinesische Schauspielwesen in Süd-Schantung' („Anthropos" Bd. V S. 367ff.) an die auf den Gräberplatten dargestellten Schauspielszenen an und behandelt das heutige Schauspielwesen von der technischen und literarischen Seite, soweit er es durch persönliche Erfahrungen kennen gelernt hat. Er meint, daß „im Grunde genommen das Theaterspiel ein teilweiser Götzenkult sei", weil „während des Spieles zum Dank für Erhörung in öffentlichen Anliegen der betreffende Götze der Tribüne gegenüber auf einen Thron gestellt und mit Weihrauch beräuchert wurde". Erschöpft ist die Frage mit diesen Bemerkungen des Paters Volpert allerdings nicht.

VI Sonstiges

Durch die archäologischen Forschungen auf den alten Trümmerstätten von Chinesisch-Turkistan haben wir außer vielem anderem Neuem auch einen Begriff davon erhalten, wie vielgestaltig das geistige Leben in China zur Zeit der T'ang-Dynastie im 7. bis 10. Jahrhundert gewesen sein muß. Und zwar haben uns nicht bloß die Funde selbst und unmittelbar die neue Kenntnis

[1] S. *Archiv f. Religionsw.* Bd. XIII S. 147.

verschafft, sondern mindestens in gleichem Maße wertvoll waren auch die Anregungen, die sie für das Studium der geschichtlichen Quellen brachten. Jetzt erst kam uns das richtige Verständnis und die richtige Wertschätzung dieser Quellen, und durch die aufgefundenen Originalwerke von Literatur und Kunst erhielten sie neues Leben. Sehr starke, vielleicht die stärksten geistigen Elemente, die auf den nach langer Zeit wieder erschlossenen Handelsstraßen Mittel-Asiens im 7. Jahrhundert in China eindrangen, waren die fremden Religionssysteme aus dem Westen, das syrische Nestorianertum, der persische Mazdäismus und der babylonische Manichäismus. Alle drei sind längst wieder aus China verschwunden und haben auch in Mittel-Asien, ebenso wie der Buddhismus, dem Muhamedanismus Platz machen müssen, aber ihre Spuren haben sich – die des Mazdäismus allerdings nur schwach – in der geschichtlichen Literatur der Chinesen und in den Sanddünen des Tarim-Beckens erhalten. Einen vortrefflichen, ebenso knappen wie klaren Überblick über dieses Einströmen fremder religiöser Gedanken von West nach Ost hat Paul Pelliot in seiner Antrittsrede im Collège de France am 4. Dezember 1911, *Les influences iraniennes en Asie centrale et en Extrême-Orient*, gegeben. Er bemüht sich darin, zu zeigen, welche bedeutende Rolle die iranischen Rassen überhaupt in dem Kulturleben des alten Turkistan gespielt haben, und daß der Mazdäismus nicht das einzige iranische Element war, daß vielmehr auch der Manichäismus in iranisierter Form nach China kam, und daß auch unter den Priestern der Nestorianer sich Iranier befanden, die als Muttersprache das ostiranische Sogdisch sprachen, obwohl die liturgische Sprache ihrer Religion das semitische Syrisch war. Die berühmte Inschrift von Si-ngan fu aus dem Jahre 781, das am frühesten bekannt gewordene und wichtigste Originaldokument des Nestorianertums, ist von dem Jesuiten Havret in seinem von 1895 bis 1902 erschienenen großen, leider nicht ganz vollendeten Werke musterhaft — wenn auch natürlich unter starker Betonung des religiösen Standpunktes

des Verfassers — bearbeitet worden. Einen Auszug aus dem Werke hat A. C. Moule im „Journal of the North-China Branch of the Royal Asiatic Society“ Bd. XLI S. 76 ff. mit dem Titel *The Christian Monument at Hsi-an fu* veröffentlicht. Der Wert der Arbeit besteht darin, daß der Verfasser von den bei Havret im IV. Kapitel des II. Teils zusammengestellten chinesischen Texten, die sich auf die Nestorianer beziehen, eine Übersetzung angefertigt hat, an der Havret leider durch seinen Tod verhindert worden war. Daß die Nestorianer sowohl hinsichtlich ihrer theologischen Terminologie, wie ihrer klösterlichen Einrichtungen sich in China, was keineswegs auffallend ist, meist an den Buddhismus anlehnten, ersieht man schon aus den chinesischen Ausdrücken des Textes der großen Inschrift; wir wissen auch, daß der Nestorianerpriester Adam, den die Inschrift als Verfasser nennt, an der Übersetzung eines buddhistischen Werkes, vielleicht aus dem Sogdischen, mitgewirkt hat. Einen interessanten Beitrag zu der Frage hat Pelliot in dem kleinen Aufsatze *Deux titres bouddhiques portés par des religieux nestoriens* („T'oung Pao“ Bd. XII S. 664 ff.) geliefert. Er beschäftigt sich mit den beiden nicht-syrischen Titeln der Priester, *papas* und *šiangtsua,* und weist nach, daß der erstere, der im syrischen Text tatsächlich *papši* zu lesen ist, eine Wiedergabe des chinesischen buddhistischen Titels *fa-schi*, d. h. „Meisters des Gesetzes“, sein soll, der zweite aber eine solche des ebenfalls buddhistischen *schang-tso*, das den Abt eines Klosters bedeutet und Sanskrit *sthavira* entspricht. Weitere Beziehungen zwischen Nestorianertum und indischem Buddhismus nebst anderen vorchristlichen Religionen sucht L. A. Waddell in einem Aufsatz über *Nestorian Christian Charms and their Archaic Elements and Affinities* („Asiatic Quarterly Review“ 1913 I S. 293 ff.) aufzudecken. Von Waddells Anschauungen über die Herkunft der Talismane war schon oben die Rede (s. S. 442); in entsprechender Weise nimmt er an, daß die Amulette mit christlichen Sinnsprüchen, wie sie bei den „Nestorianern“ von Kurdistan noch jetzt in Gebrauch sind, nur

Umgestaltungen und Verschmelzungen vorchristlicher, und zwar einerseits chaldäischer und iranischer, andererseits brahmanischer und buddhistischer Elemente seien. — Bei dem Suchen nach Berührungen zwischen Christentum und Buddhismus ist man aber über die Tätigkeit der nestorianischen Kirche zeitlich noch hinausgegangen. Die Möglichkeit solcher Berührungen scheint die oft erörterte Thomas-Legende zu bieten, d. h. die Überlieferung in der christlichen Literatur vom 3. Jahrhundert ab, daß der Apostel Thomas um die Mitte des 1. Jahrhunderts auf dem Seewege nach Indien gelangt sei, dort das Evangelium verkündet und den Märtyrertod erlitten habe. Hat sich die wissenschaftliche Forschung, wenigstens in Deutschland, dieser ganzen phantastischen Erzählung gegenüber bisher ablehnend verhalten, so hat der gelehrte Jesuit Joseph Dahlmann in einem erweiterten Vortrage 'Die Thomas-Legende und die ältesten historischen Beziehungen des Christentums zum fernen Osten im Lichte der indischen Altertumskunde' (107. Ergänzungsheft zu den „Stimmen aus Maria-Laach") die Frage von neuem aufgegriffen und sie auf die geschichtliche Glaubwürdigkeit hin untersucht. Dahlmann nimmt einen wahren Kern in dem Legendenstoffe als vorhanden an, weil die Übereinstimmung einzelner Bestandteile davon mit geschichtlich beglaubigten Tatsachen nachweisbar sei. Die Tätigkeit des Apostels würde danach wenigstens zeitweilig nach Gandhāra zu verlegen sein, jenem so berühmt gewordenen indoskythischen Staate im nordwestlichen Indien, wo westliche Kunst und Kultur die östliche durchdrang, und wo auch der neue Buddhismus entstanden wäre, der dann Mittel- und Ost-Asien eroberte. Es ist nicht unsere Aufgabe, die Untersuchungen Dahlmanns im einzelnen kritisch zu beleuchten, zumal sie fast ganz in das Gebiet der Indologie fallen; daß es aber dem Verfasser bei all seiner Warmherzigkeit, mit der er eine so frühe apostolische Missionstätigkeit in Indien — für ihn natürlich ein bestrickender Gedanke — geschichtlich zu machen sucht, wirklich gelingen sollte, eine unvoreingenommene Kritik zu überzeugen,

halte ich für sehr unwahrscheinlich. Das wohlbegründete Urteil, das schon Gutschmid i. J. 1864 über die Haltlosigkeit der Thomas-Legende abgegeben hat, wird kaum dadurch erschüttert werden. Immerhin ist das Buch ein schätzenswerter Beitrag zu der viel größeren Frage nach den heute nicht mehr zu leugnenden Zusammenhängen zwischen dem ältesten Christentum mit den iranischen Religionen und dem Mahāyāna-System des Buddhismus. (Vgl. S. 441.) Ob hierbei das Christentum mehr der gebende oder mehr der empfangende Teil gewesen ist, wird noch festzustellen sein.

Während sich von dem zweiten der vorhin erwähnten fremden Religionssysteme, dem Mazdäismus mit dem persischen Feuerdienst, bisher keine Dokumente in Mittel- und Ost-Asien haben auffinden lassen, und wir nicht mehr darüber wissen, als daß er im 8. und 9. Jahrhundert dort Tempel und Gläubige besaß, sind wir über das dritte System, den Manichäismus, während der letzten Jahre weit besser unterrichtet worden. Gerade diese Kenntnis hat auch wieder von neuem gezeigt, wie weit die Verschmelzung aller dieser Religionen untereinander und namentlich mit dem Buddhismus gegangen ist, und sie hat andererseits gelehrt, daß der Manichäismus zusammen mit Mazdäismus und Nestorianertum sprachlich stärker und umfassender gewirkt hat als bisher bekannt war. Das iranische Sogdisch war die Umgangssprache der Manichäer, der Mazdäer und, wie wir oben (S. 464) sahen, vielleicht auch eines Teiles der Nestorianer, und als sogdisch stellen sich denn auch manche der schon früher gefundenen Texte heraus, die ihre Bearbeiter für uigurisch hielten. F. W. K. Müller zeigt in einem Aufsatz, 'Ein iranisches Sprachdenkmal aus der nördlichen Mongolei' („Sitzungsber. d. Königl. Preuß. Akad. d. Wissensch." Jahrg. 1909 I S. 726 ff.), daß die schon 1892 veröffentlichte Steininschrift von Kara Balgassun, die auch die Einführung des Manichäismus bei den Uiguren zum Gegenstande hat, nicht in uigurischer Sprache, wie ihr russischer Herausgeber geglaubt hatte, sondern in sogdischer verfaßt ist. Müller vermutet, daß auch noch andere unter den Petersburger

„uigurischen“ Texten sich als sogdisch herausstellen werden. Wie die Nestorianer, so haben sich auch die Manichäer nach Ausweis ihrer Schriften zugleich mit den Vorstellungen des Buddhismus in weitem Umfange auch seine Terminologie zu eigen gemacht. In seinem inhaltreichen Aufsatze 'Ein christliches und ein manichäisches Manuskript-Fragment in türkischer Sprache aus Turfan' („Sitzungsber. d. Königl. Preuß. Akad. d. Wissensch.“ Jahrg. 1909 II S. 1202 ff.) bemerkt A. von Le Coq von dem manichäischen Fragmente, daß „man es ohne weiteres für buddhistisch halten könnte, wenn nicht schon Form und Ausstattung . . . dieser Auffassung gebieterisch widerspräche“. Den Inhalt bildet eine Buddha-Legende, und durch eine sehr sinnreiche Vergleichung der Form, in der hier der Name Bodhisattva erscheint, wird Le Coq zu der Vermutung geführt, daß buddhistische Legenden wie die besonders bekannte von Joasaph und Barlaam nicht durch Christen, sondern durch Manichäer nach Europa gebracht worden sind. In demselben Aufsatze nimmt Le Coq auch Veranlassung, sich, zunächst nur in wenigen Bemerkungen, mit einem wichtigen dogmatischen Werke der Manichäer zu beschäftigen, nämlich einem *Chuastuanift* oder Sündenbekenntnis, das aber gleichzeitig einen bedeutenden Teil der Glaubenslehre enthält. W. Radloff hat i. J. 1909 zuerst unter dem (falsch gelesenen) Titel 'Chuastuanit, das Bußgebet der Manichäer' den türkischen Text eines solchen Katechismus veröffentlicht. Allem Anschein nach ist aber die Radloffsche Übersetzung sehr verbesserungsbedürftig, wenngleich unsere Kenntnis der manichäischen Mystik noch nicht hinreicht, um immer eine richtige Erklärung sicherzustellen. Irrtümlich ist jedenfalls die Annahme, daß es sich um das „Bußgebet“ handelt: unter den Berliner Fragmenten befindet sich ein anderes derselben Art, das durch ein weiteres von Dr. M. A. Stein aus Kan-su mitgebrachtes Manuskript ergänzt wird. Es hat also tatsächlich mehrere solcher Bekenntnisse gegeben. Le Coq hat die letzteren beiden Texte mit Übersetzung und Erklärungen herausgegeben: den Berliner in dem „Anhang

zu den Abhandlungen d. Königl. Preuß. Akad. d. Wiss. vom Jahre 1910" als 'Chuastuanift, ein Sündenbekenntnis der manichäischen Auditores' und den andern als *Dr. Stein's Khuastuanift from Tun-huang, Being a Confession-Prayer of the Manichaean Auditores* im „Journal of the Royal Asiat. Soc." 1911 S. 277 ff. Diese Sündenbekenntnisse lehnen sich in ihrer äußeren Form wie in ihren Ausdrücken eng an die entsprechenden Schriften der Buddhisten, ein weiterer Beweis, wenn es überhaupt noch eines solchen bedürfte, für das nahe Verhältnis der beiden Religionen in China und Mittel-Asien. Wenn Radloff dieses Verhältnis so deuten will, als sei der Buddhismus hier der empfangende Teil gewesen, weil die Türken schon im 4. Jahrh. n. Chr., bevor sie Buddhisten wurden, zum Manichäismus bekehrt worden seien, so ist das eine willkürliche Behauptung: nach der Inschrift von Kara Balgassun war es erst i. J. 762, daß der Manichäismus bei den Uiguren (oder Türken) eingeführt wurde; um diese Zeit war aber die buddhistische Dogmatik schon derartig entwickelt, daß von Entlehnungen ihrerseits keine Rede mehr sein kann, von anderen Erwägungen ganz abgesehen. Zur Frage der Übereinstimmung der manichäischen und der buddhistischen Terminologie hat auch Robert Gauthiot in einem Aufsatze, *Quelques termes techniques bouddhiques et manichéens* („Journal Asiatique" 1911 II S. 49 ff.) einen Beitrag geliefert. Er stellt eine Anzahl von Ausdrücken im Sogdischen, der Sprache der Manichäer und vielleicht aller Iranier in Turkistan, zusammen, die aus dem Sanskrit oder dem Prākrit unmittelbar herübergenommen sind. Dabei entstammen die gelehrten Bezeichnungen der ersteren, kanonischen Sprache, die mehr volkstümlichen aber den Dialekten. Gauthiot beschäftigt sich bei seinen Untersuchungen auch eingehend mit den Titeln der manichäischen Priester, die er nach chinesischen Umschreibungen wiederherstellt und, wenigstens teilweise, als Pehlwi-Wörter bestimmt. Er berührt dabei eine für die Geschichte des Manichäismus wichtige Tatsache, die gleichfalls für eine starke Beeinflussung durch den Buddhismus Zeugnis ablegt. Während

man nämlich, wohl hauptsächlich auf Grund von Baurs Angaben, seither der Meinung war, daß die Manichäer weder Tempel noch Götterdarstellungen hatten, trifft dies jedenfalls für Turkistan nicht zu. Schon Le Coq (Chuastuanift S. 36) hatte durch seine Funde von Weihefahnen und religiösen Darstellungen auf den Wänden von Gebäuden im Gebiet von Turfan gezeigt, daß die Manichäer dort im Besitz von Gotteshäusern gewesen sein müssen, zudem kommt in manichäischen Texten die Bezeichnung für Tempel wiederholt vor. Auch sie ist wieder der buddhistischen Terminologie entnommen, so daß also die manichäische Kirche im Osten möglicherweise sogar grundlegende Bestimmungen ihrer Verfassung vom Buddhismus entlehnt hat. — Eine besonders wichtige Veröffentlichung über Dogma und Geschichte des östlichen Manichäismus, in der alles bisher bekannte zusammengefaßt, und vieles neue hinzugefügt wird, verdanken wir Chavannes und Pelliot. Sie führt den Titel *Un traité manichéen retrouvé en Chine* und ist zuerst im „Journal Asiatique" 1911 II S. 499ff., 1913 I S. 99ff. und S. 261ff. erschienen. Die umfangreiche Arbeit geht aus von einem manichäischen Texte in chinesischer Sprache, der sich in der großen vermauerten Bibliothek von Tun-huang in Kan-su befand und fast vollständig (es fehlt nur der Anfang mit dem Titel) erhalten ist. Von Pelliot, der den größten Teil der Bibliothek nach Paris gebracht hat, ist dieses Werk zurückgelassen worden, doch hat die chinesische Regierung später den ganzen Rest der Bibliothek nach Peking schaffen lassen, und eine Anzahl chinesischer Gelehrter die einzelnen Werke, zum Teil nach photographischen Nachbildungen, herausgegeben. Darunter befindet sich auch in Abschrift dieser manichäische Text. Es ist eine vermutlich aus dem Pehlwi übersetzte dogmatische Darstellung der mit dem Zoroastrismus eng zusammenhängenden mystischen Lehre der Manichäer, und vielleicht handelt es sich sogar um die *συγγράμματα* des Addas, des manichäischen Apostels im Osten, von dem die Acta Archelai berichten. Die beiden Verfasser geben eine Übersetzung und Erklärung dieses sehr

schwierigen Textes, dessen Terminologie auch wieder zu einem großen Teile buddhistisch ist. Durch einen Zufall läßt sich übrigens auch die Zeit der Übersetzung des Werkes feststellen. In dem Texte findet sich eins von den Schriftzeichen, die von der Kaiserin Wu von der T'ang-Dynastie i. J. 689 eingeführt sind, die Niederschrift muß also nach jenem Jahre stattgefunden haben. Chavannes und Pelliot, die das Zeichen zunächst nicht erkannt hatten, nahmen dann („Journ. Asiat." 1913[1] S. 380) an, daß die neuen Schriftzeichen den Sturz der Kaiserin Wu i. J. 705 nicht überlebt hätten, und daß die Übersetzung demnach um 700 entstanden sein müsse. Tatsächlich wissen wir aber aus einer Angabe des *T'sê fu yuan kueï*, daß jene Schriftzeichen erst i. J. 837 durch kaiserliches Edikt wieder beseitigt wurden[1], so daß also der Spielraum ein erheblich breiterer wird. Wenn für die Annahme der Herausgeber durch andere Umstände, die eine Übersetzung vor 719 unwahrscheinlich machen, Schwierigkeiten entstehen, so lösen sich diese durch die Feststellung des genannten chinesischen Werkes. Außer dieser dogmatischen Schrift teilen die Verfasser noch ein zweites chinesisches Bruchstück mit, das Pelliot aus Tun-huang mitgebracht hat. Es ist nur kurz, aber trotzdem wertvoll, weil es Vorschriften über manichäische Tempelanlagen, über priesterliche Ämter und über die Aufnahme in die Kirchengemeinschaft enthält. Diese beiden Bruchstücke sind die einzigen manichäischen Werke in chinesischer Sprache, die sich bisher haben auffinden lassen. Die Verfasser haben schließlich noch die Schicksale des Manichäismus durch die ganze chinesische Geschichte verfolgt, indem sie alle chinesischen Texte zusammengestellt haben, die der Lehre des Mani und ihrer Anhänger Erwähnung tun, und die sie haben auffinden können. Wenn man den Angaben dieser Texte Glauben schenken darf, hat es in Fu-kien

---

[1] S. *T'u schu tsi tsch'êng, Tsĕ hio tien* Kap. 9, *Tsung pu ki* fol. 7r°. Auch Aurousseau, der dieselbe Frage erörtert (*Bull. Éc. fr. d'Extr. Or.* Bd. XII Nr. 9 S. 62), nimmt ohne weiteres an, daß die neuen Zeichen bald wieder außer Gebrauch gekommen seien.

und Tsche-kiang Manichäer bis in das 14., ja vielleicht sogar bis in das 19. Jahrhundert gegeben, allerdings wohl nur in entarteter Form geheimer Sektierer, und in den Geheimsekten Mittel-Chinas findet man vielleicht ihre Spuren noch bis auf den heutigen Tag. — Der umfangreiche manichäische Text, den Chavannes und Pelliot nunmehr zur Kenntnis des Abendlandes gebracht haben, ist schon deshalb von hervorragender Bedeutung, weil man jetzt, wenn auch in chinesischem Gewande, zum ersten Male die manichäische Lehre durch die Manichäer selbst kennen gelernt hat, während man bisher auf das angewiesen war, was ihre Gegner und Bekämpfer wie Augustin, der Fihrist, Hegemonius, Theodor bar Koni u. a. über sie mitgeteilt hatten, und die aufgefundenen Bruchstücke der iranischen Originale inhaltlich leider zu wenig boten für eine Beurteilung. Unter diesem Gesichtspunkte würdigt F. Legge in einem sonst wenig Neues bietenden Artikel *Western Manichaeism and the Turfan Discoveries* („Journal R. A. S.“ 1913 S. 69 ff.) die neuen Arbeiten und den vom Katholizismus so leidenschaftlich bekämpften Manichäismus. Nach alledem, was somit während der letzten zehn Jahre über die Manichäer ans Licht gebracht ist, mutet es seltsam an, wenn i. J. 1913 der Abbé F. Nau es unternimmt, alles Geleistete über den Haufen zu werfen, auf den Stand unseres Wissens von 1897 zurückzugehen und den Manichäismus für Mittel- und Ost-Asien überhaupt zu leugnen. Er will in den aufgefundenen Texten die Werke von Nestorianern und vor allem von turkistanischen Mazdäern oder „Moniern“ sehen, d. h. von einer mazdäischen Sekte, die den Namen Moni oder Manes „nur aus Sympathie angenommen habe“, zum Trotz gegen die „orthodoxen Mazdäer des Avesta“. Nau hat seine wunderlichen Gedanken anscheinend schon in einer Arbeit über *Les pierres tombales nestoriennes du Musée Guimet* in der „Revue de l’Orient chrétien“ Bd. XVIII entwickelt, die mir augenblicklich nicht zugänglich ist, des weiteren aber auch im „Journal Asiatique“ 1913 II S. 451 ff. unter der Überschrift *En Asie centrale. Textes nestoriens, magiques, mazdéens, barde-*

sanites, marcionites, manichéens, moniens. Pelliot macht sich im „Journ. Asiat." 1914 I S. 461 ff. in einem kurzen Artikel *Moni et Manichéens* die Mühe, den Abbé zu widerlegen. — Eine Anzahl manichäischer Textbruchstücke in türkischer Sprache, gleichfalls aus der Ausbeute der Turfan-Expeditionen, hat Le Coq noch in der „Festschrift für Vilhelm Thomsen" S. 145 ff., 'Ein manichäisches Buch-Fragment aus Chotscho', veröffentlicht, sowie in den „Abhandlungen d. Königl. Preuß. Akad. d. Wissensch." Jahrg. 1911 unter dem Titel 'Türkische Manichaica aus Chotscho'. Ersteres hat geschichtlichen Inhalt — eine Seltenheit! —, letztere enthalten Reste von Gebeten, Predigten, kosmogonische Schilderungen und eine Legende höchst abstoßender Art. Eine bequeme Übersicht über die sprachlichen Verhältnisse dieser ganzen religiösen Literatur Turkistans hat H. Lüders in seiner Rede 'Über die literarischen Funde von Ost-Turkistan' („Sitzungsber. d. Königl. Preuß. Akad. d. Wissensch." 1914 S. 85 ff.) gegeben. Von den Funden selbst, archäologischen wie literarischen, vermittelt das von A. von Le Coq i. J. 1913 herausgegebene Prachtwerk eine vortreffliche Anschauung, das den Titel führt: 'Chotscho. Facsimile-Wiedergaben der wichtigeren Funde der ersten Königlich Preußischen Expedition nach Turfan in Ost-Turkistan'. Es ist aus Mitteln des Baeßler-Instituts im Auftrage der Generalverwaltung der Königlichen Museen herausgegeben und enthält 75 wundervoll ausgeführte Lichtdrucktafeln, teils farbig, teils schwarz, die religiöse und profane Gegenstände, sowie mannigfache Textproben zeigen. Die ersteren bestehen aus manichäischen Wandbildern, Votiv- oder Tempelfahnen, Gemälden auf Seide und Papier, ferner aus Buddha-Statuen, buddhistischen Praṇidhi-Szenen (eine bestimmte Gebetsstellung), Tempelfahnen, Seidenbildern u. a. Jeder Tafel ist ein erklärender Text beigefügt.

Von den anderen fremden Religionen in China hat der Muhamedanismus während der letzten Jahre das sorgsamste Studium erfahren. Vor allen ist es Arnold Vissière gewesen, der durch

seine vorzüglichen Arbeiten dieses Studium in wissenschaftlichen Bahnen gehalten hat; mehrere andere Gelehrte haben sich ihm dann angeschlossen. Anregung und Material für diese Arbeiten sind der Expedition des Kapitäns d'Ollone in Südwest- und West-China (1906 bis 1909) zu danken. Sie führen den Titel *Études sino-mahométanes* und sind seit 1909 als einzelne Abhandlungen in der „Revue du Monde Musulman" erschienen. Es sind drei Abteilungen, die dritte scheint noch nicht beendet zu sein, der letzte Aufsatz findet sich in Bd. XXVI von 1914. Es sind sämtlich gewissenhafte geschichtliche und philologische Einzelstudien unter Heranziehung alles erreichbaren chinesischen Quellenmaterials. Den Mittelpunkt bildet zunächst die Persönlichkeit und die Geschichte von Seyyid Edjell, chinesisch Sai-tien-tsch'i, des berühmten muhamedanischen Gouverneurs und Wasserbauers von Yün-nan unter Dschingis Khan und seinen nächsten Nachfolgern, der auch wahrscheinlich den Muhamedanismus in Südwest-China eingeführt hat. Die erste Abteilung, die aus fünf Abhandlungen besteht, ist ihm beinahe ganz gewidmet; vier handeln von ihm selbst, seinem Leben, seiner Grabstätte, seinen Gedächtnistempeln und seinen wassertechnischen Arbeiten, die fünfte ist eine wertvolle bibliographische Übersicht über die von d'Ollone mitgebrachten chinesischen muhamedanischen Werke. Diese fünf Abhandlungen sind in der „Revue du Monde Musulman" von 1909 und 1910 (Bd. VIII bis XIII) und dann zusammen in Buchform unter dem gleichen Titel *Études sino-mahométanes* 1911 erschienen. Die zweite Abteilung umfaßt sieben Abhandlungen und ist in der Revue von 1911 bis 1913 (Bd. XV bis XXII) und dann ebenfalls in Buchform veröffentlicht. Sie enthält weitere Studien über Seyyid Edjell, dann aber auch über muhamedanische Kultusstätten und Gemeinden in anderen Gegenden Chinas, islamische Inschriften, chinesisch und arabisch, Gesänge u. a. Wegen der zahlreichen Lokalstudien und der nichtchinesischen Texte hat sich Vissière hier die Mitarbeit des Direktors der französischen Schulen in Yün-nan fu (oder jetzt Yün-nan sen), G. Cordier,

des Missionars A. C. Moule in Hang-tschou und des Arabisten Cl. Huart gesichert. Von der dritten Abteilung endlich sind bisher zwei Abhandlungen in der Revue von 1913 und 1914 (Bd. XXV und XXVI), ebenfalls von Vissière und Cordier gemeinsam, veröffentlicht; sie behandeln muhamedanische Grabstätten und muselmanische Gebete um Regen in Yün-nan. Ein besonderes chinesisches Werk über Seyyid Edjell aus dem Jahre 1684, das von der Expedition d'Ollone aus Yün-nan mitgebracht war, hat der Kapitän Lepage, ein Mitglied der Expedition, in der Revue von 1910 (Bd. XI S. 1 ff.) als *Biographie du Seyid Edjell Omar Chams Ed-Din* übersetzt. Mit der Geschichte und der politischen Stellung der Muhamedaner in Yün-nan auch während der gegenwärtigen Entwicklung in China, die ja für die Franzosen aus naheliegenden Gründen ein besonderes Interesse hat, beschäftigen sich zwei Aufsätze der Revue: *Les Musulmans du Yun-nan* von George Soulié (1909, Bd. IX S. 209 ff.) und *Les Musulmans du Yunnan. Leur attitude* von G. Cordier (1913, Bd. XXIV S. 318 ff.). Der letztere macht auch einige interessante Mitteilungen über die anmaßende Haltung der teils ganz religionslosen, teils orthodox-konfuzianischen „Jung-Chinesen" den Muhamedanern gegenüber. Soulié hat sich auch in der „Revue Indochinoise" von 1909 über den gleichen Gegenstand ausgesprochen, doch ist mir dieser Band bisher noch nicht zugänglich geworden. Fast alles hier aufgezählte, soweit es bis 1910 erschienen war, ist dann nochmals zusammengefaßt in dem größeren Werke *Recherches sur les Musulmans chinois*, das die Mitglieder der Expedition d'Ollone i. J. 1911 herausgegeben haben. Hier finden sich alle Abhandlungen der ersten Abteilung von Vissières „Études" wieder, ebenso die Arbeiten von Lepage über Seyyid Edjell und noch ein Aufsatz mehr allgemeiner Art von den Herausgebern über die Muhamedaner von Yün-nan. Des weiteren aber enthält das Werk Abhandlungen über den Islam in anderen Teilen Chinas, nämlich in Ssĕ-tschʿuan, Kan-su, Turkistan, Peking und Kanton. Die chinesischen Texte sind wieder von Vissière und

Lepage, die arabischen und persischen von E. Blochet bearbeitet. Die Ergebnisse aller dieser Forschungen, so wertvoll und gründlich sie im einzelnen auch sind, genügen für eine Erkenntnis der geschichtlichen Entwicklung des Islam in China noch nicht, und namentlich die Anfänge dieser Entwicklung vor dem 13. Jahrhundert bleiben dunkel wie zuvor. Das ist selbstverständlich nicht die Schuld der Verfasser, sondern des höchst spärlichen Quellenmaterials in China. Auch die eingehende Untersuchung von Greg. Arnáiz und Max van Berchem, *Mémoire sur les antiquités Musulmanes de Tsʿiuan-tcheou* („Tʿoung Pao“ Bd. XII S. 677 ff.), die sich mit den Inschriften der Moschee und des Friedhofes von Tsʿüan-tschou fu in Fu-kien, einem Mittelpunkte des frühesten arabisch-chinesischen Seehandels, beschäftigt, bringt darüber kein Licht. Die Inschrift des Friedhofes, i. J. 1323 verfaßt, berichtet von zwei muhamedanischen Missionaren, die nach der einheimischen Überlieferung bereits um das Jahr 620 nach China gekommen sein sollen, aber die Verfasser können nur bestätigen, was schon von anderen vor ihnen darüber festgestellt ist, daß diese ganze Geschichte eine unbeglaubigte Legende, und das Datum für die Einführung des Muhamedanismus in Tsʿüan-tschou viel zu hoch hinaufgesetzt ist. Zusammenfassend in seiner geschichtlichen Entwicklung, wie in seinem heutigen Zustande, und zwar dem religiösen wie dem sozialen, schildert Marshall Broomhall den chinesischen Muhamedanismus in seinem Buche *Islam in China. A Neglected Problem.* Über dies mit großem Fleiß, aber ganz vom Standpunkt des englischen Missionars geschriebene Werk brauche ich mich hier nicht mehr zu äußern, da bereits von zuständiger Seite im „Archiv“ darüber berichtet worden ist.[1]

In diesem Zusammenhange mag auch eines kurzen Aufsatzes von Bruno Schindler, ‘Berichte über die Juden in China seit ihrem Wiederauffinden durch P. Ricci (1604)’, in der Zeitschrift

[1] Siehe Bd. XV S. 592 f. (Bericht von C. H. Becker). Auch die anderen oben erwähnten Arbeiten über den Muhamedanismus sind dort gewürdigt worden.

„Die Erde“, 2. Jahrg. S. 141 ff. gedacht werden. Der Verfasser stellt zusammen, was ihm an europäischen Nachrichten über die Juden in Ho-nan bekannt geworden ist, merkwürdigerweise gehören dazu die neueren Arbeiten von Tobar, Pelliot, Chavannes und Laufer nicht. Hoffentlich wird er deren letzte Ergebnisse bei seiner in Aussicht gestellten eingehenden Studie nicht außer Betracht lassen, sonst läuft er Gefahr, alte und längst widerlegte Irrtümer zu erneuern. Was ihm Herr Tschao Yün-tschung, der Führer der jüdischen Gemeinde in Kʻai-fêng fu, schreibt, sagt nichts.

Endlich sind noch einige Arbeiten über nichtchinesische Völker in den Gebieten des chinesischen Kulturkreises zu erwähnen, die auch Fragen des religiösen Lebens berühren. Unter den von Pelliot aus Kan-su mitgebrachten Schätzen befinden sich auch tibetische Handschriften, die wegen ihres Alters gegenüber den verhältnismäßig jungen Druckwerken, wie sie uns bisher allein zur Verfügung standen, von besonderer Bedeutung für das Studium der älteren Sprache sind. Aber auch von anderen interessanten Dingen wissen sie zu erzählen. So hat J. Bacot den Text einer Papierrolle übersetzt und als *La table des présages signifiés par l'éclair* im „Journal Asiatique“ 1913[I] S. 445 ff. veröffentlicht. Trotz der Hilfe eines tibetischen Lamas in Paris hat aber der Verfasser mit dem Texte nicht viel anzufangen gewußt und sogar den eigentlichen Kern der Sache mißverstanden. Berthold Laufer hat deshalb die Arbeit nochmals aufgenommen und seine Ergebnisse in einer umfangreichen Abhandlung, *Bird Divination among the Tibetans* („Tʻoung Pao“ Bd. XV S. 1 ff.), niedergelegt. Wie schon der Titel sagt, handelt es sich nicht um Wahrsagungen durch den Blitz, sondern durch Vögel, und zwar durch den Schrei des Raben oder der Krähe, sowie um die Opfer an die Krähe, wenn ihr Schrei unheilkündend ist, zum Zwecke der Abwendung dieses Unheils. Diese Art der Wahrsagung ist, wie Laufer zeigt, nicht ursprünglich tibetisch, sondern stammt aus Indien. Das System des Krähenorakels ist in einem kleinen

Sanskrit-Werke, *Kākajariti*, dargelegt, dessen Original längst verloren ist, von dem sich aber eine Übersetzung im tibetischen Tanjur findet. An dieses Werk lehnt sich offenbar auch der Text der Rolle an; zum Beweise dessen hat Laufer sowohl eine Übersetzung des indischen Werkes, wie der letzteren gegeben, wobei sich allerdings auch wieder so wesentliche Unterschiede ergeben, daß der Übersetzer annehmen zu müssen glaubt, es seien noch mehr solcher Werke in Indien und Tibet vorhanden gewesen, nach denen die Orakeltafel der Rolle zusammengestellt sei. — Laufer hat seinen Übersetzungen und Erklärungen noch ausgedehnte Untersuchungen über die alte tibetische Lautlehre angefügt. — Der Pater Ch. Gilhodes hat als Nachtrag zu seinen früheren Arbeiten über Mythologie und Religion der Katschin, der zwischen Ober-Birma und Tibet an den westlichen Grenzen von Yün-nan wohnenden Bergstämme, noch weiteres Material über *La Religion des Katchins (Birmanie)* („Anthropos" Bd. IV S. 702ff.) veröffentlicht, das sich auf Angaben der einheimischen Bevölkerung aller Klassen stützt. Es betrifft den Kultus des *karai kasang* oder des „Höchsten Wesens", der Geister, guter und böser, und Ahnen, sowie die Lehre von dem *minla*, der „Seele", die dem Neugeborenen innewohnt und bei der Geburt Leben erhält, die aber nicht stirbt, sondern beim Tode des einen Wesens in ein anderes gleiches oder anderer Art übergeht, anderseits aber auch in einer jenseitigen Welt weiterlebt oder in einer Hölle umkommt. Ob und inwieweit hier chinesische Vorstellungen mitgewirkt haben können, hat der Verfasser unerörtert gelassen. Weitere Studien Gilhodes' über *Naissance et Enfance chez les Katchins* („Anthropos" Bd. VI S. 868 ff.) und über *Mariage et Condition de la Femme chez les Katchins* (Ebenda Bd. VIII S. 363ff.) sind mehr kulturgeschichtlicher Art, zeigen aber, daß auch hier religiöse Vorstellungen hineinspielen und in bestimmten Bräuchen zum Ausdruck kommen. Zu der schon recht umfangreichen Literatur über die Stämme der Lo-lo in Yün-nan hat der dort tätige, aber leider unmittelbar nach Beendigung seines Werkes

verstorbene Missionar Alfred Liétard einen umfangreichen Beitrag geliefert mit dem 1913 als Teil 5 des I. Bandes der Anthropos-Bibliothek erschienenen Buche *Les Lo-lo p'o*, in dem er Namen, Wohnorte, Herkunft, Kultur und Sprache der Lo-lo nach allen Richtungen erörtert. Ein besonderes Kapitel ist der Religion gewidmet, in der man natürlich die chinesischen Spuren deutlich wahrnimmt. Neben manchem Abgeleiteten finden sich hier aber auch unbezweifelbare Reste der ältesten, vorkonfuzianischen Religion, die wertvolle Hinweise geben für die Erkenntnis des religiösen Lebens im frühesten Chinesentum, von der bereits oben die Rede war.[1] *Lo-lo p'o* ist der Name eines Stammes, der in den Gebieten östlich von dem See von Ta-li fu wohnt, und dieser Name ist dann nach Ansicht des Verfassers — und sie hat viel für sich — auf die sämtlichen verwandten Stämme von den Chinesen übertragen worden. Ein anderes nichtchinesisches Volk von Yün-nan, die Mo-so, die im Nordwesten der Provinz, in der Ebene von Li-kiang fu, ihren Hauptsitz haben, hat J. Bacot in seinem Buche *Les Mo-so* behandelt. Auch hier beschäftigt sich ein besonderes Kapitel mit der Religion oder, wie der Verfasser vielleicht richtiger sagt, den Religionen. Es handelt sich in der Tat hier um einen vielgestaltigen Synkretismus aus einer einheimischen Naturreligion, dem tibetischen Lamaismus und dem chinesischen Ahnendienst. Der Himmelskult bildet auch hier den Kern der anscheinend ältesten Bestandteile, während der Ahnendienst spätere Zutat und auch nicht allen Mo-so (sie finden sich bis nach Indo-China verstreut) gemeinsam ist. Es wird im Hinblick auf das viele wertvolle Material über die Ureinwohner Chinas eine immer dringlichere und immer lohnendere Aufgabe, noch einmal den chinesischen Himmelskult und seine politisch-dynastische Entwicklung unter der Tschou- und Han-Dynastie mit jenen älteren, einfacher gebliebenen Anschauungen zu vergleichen. Bacot hat seinen eigenen Darlegungen, die sich auch eingehend mit der Sprache und Schrift der Mo-so beschäftigen,

[1] Siehe oben S. 408 ff.

noch eine Zusammenstellung chinesischer Quellentexte über Geschichte und Geographie des Gebietes von Li-kiang angefügt, die Chavannes in „T'oung Pao" (Bd. XIII S. 565 ff.), unter Benutzung des von Bacot mitgebrachten Materials, veröffentlicht hatte. Eine anspruchslosere Arbeit ist die Abhandlung von F. W. Leuschner 'Die Yautse in Süd-China' in den „Mitteilungen d. Deutschen Ges. f. Natur- und Völkerkunde Ostasiens" Bd. XIII S. 237 ff. Die Yao tsĕ sind ein wohl den Miao tsĕ verwandtes Volk, das im äußersten Norden der Provinz Kuang-tung, in den Bergen an den Grenzen von Hu-nan wohnt. Leuschner, der ihre Gebiete bereist hat, teilt mit, was er von dem im einzelnen noch wenig bekannten Volke gesehen und gehört hat. Ihre Religion ist im wesentlichen animistisch, eine Verehrung von Geistern, von denen sie sich die gesamte Natur belebt denken, und denen sie selbst die wunderlichsten Gestalten geben. Auch eine Sündflut-Sage der Yao tsĕ teilt der Verfasser mit, in der er Anklänge an die biblische Erzählung erkennen will.

---

2 Vedische Religion (1910—1914)

Von **W. Caland** in Utrecht

Mit großem Dank haben alle Religionsforscher Hillebrandt's kurze Zusammenfassung seiner früher in drei Bänden herausgegebenen Vedischen Mythologie[1] begrüßt. Er hat seine in jenem umfangreichen Werke begründeten Ansichten nochmals geprüft und sie aufrecht erhalten. Wie bekannt, wandelt Hillebrandt in seinen Anschauungen vielmals andere als die bisher anerkannten Bahnen: der Indra des Ṛgveda ist ihm nicht ein Gewitter- oder Regengott, sondern ein Frühlings- oder Sonnengott; die aus der Macht des Vṛtra (Winterriese, nach H.) befreiten Wasser sind die im Frühling vom Frost befreiten Ströme. So hätten wir in Uṣas nicht die tagtägliche Morgenröte, sondern den Neujahrsmorgen zu sehen. Die drei sakralen Feuer sollen einen mythisch-mystischen Hintergrund haben: der Gārhapatya soll die Erde und das irdische Feuer, der Āhavanīya die Himmelswelt mit der Sonne, der Dakṣiṇāgni den Luftraum repräsentieren; Agni vaiśvānara stehe in enger Beziehung mit dem Āhavanīya, Agni narāśaṃsa mit dem Dakṣiṇāgni usw. Mir ist es dagegen immer so vorgekommen, daß die Anwesenheit der drei Feuer sich aus praktischen Gründen entwickelt habe: am Gārhapatyafeuer kocht man die Opfergabe; man opfert dieselbe aber nicht in dem (ursprünglich nicht sakralen) Gārhapatya, sondern in einem zu diesem Zwecke aus dem Gārhapatya entnommenen sakralen Feuer, dem Āhavanīya oder Opferfeuer, während der Dakṣiṇāgni, welches Wort ja gleichbedeutend mit Anvāhāryapacana ist, dazu dient, die Dakṣiṇā, d. h. das als

[1] *Vedische Mythologie* von Alfred Hillebrandt. Kleine Ausgabe, Breslau 1910.

Opferlohn für die Priester bestimmte Anvāhāryareismus, zu kochen. Mag man auch in vielen Fällen eine von der Hillebrandtschen verschiedene Ansicht haben, zugegeben muß werden, daß er immer erst nach der reifsten Prüfung aller Tatsachen urteilt.

Heinrich Cunow verficht die Ansicht[1], daß im allgemeinen der Glauben an die Götter, auch die indischen Götter, wie z. B. Indra, die uns jetzt als Naturgötter erscheinen, aus dem Geisterkult herzuleiten sei, aus welchem der Ahnenkult und erst später der Naturkult hervorgegangen sein sollen. So war z. B. Indra ursprünglich Kriegsgott und Schutzgott, und zwar zunächst nur eines arischen Stammes, des Tritsustammes, während der von ihm erschlagene Vṛtra der in Gestalt eines Drachens verehrte Hauptgott der die Tritsu bekämpfenden Dravidas gewesen sei. Auch über das Wesen der Asuras will Cunow, dem die Quellen nur aus zweiter Hand bekannt sind, die Sanskritforscher belehren. Cunows Ansichten scheinen mir jedenfalls einseitig zu sein.

Mit dem Veda im allgemeinen beschäftigen sich zwei Arbeiten, eine kürzere, mehr populäre Darstellung von der Hand Oldenbergs[2], welche, obschon sie ihrem Zweck gemäß nicht beabsichtigt, Neues zu geben, sich angenehm lesen läßt und den Leser über manche Frage klar orientiert, und eine viel umfangreichere Arbeit zweier englischer Gelehrter.[3] Der Inhalt, den wir dem an zweiter Stelle genannten Gelehrten verdanken, während Macdonell das Ganze redigierte, ist eine sehr nützliche und dankenswerte, obschon keineswegs erschöpfende Kompilation von dem, was wir über das Indische und zwar das Vedische Altertum wissen; freilich sind die Religionswissenschaft und die Mythologie ausgeschlossen, aber es ist einleuchtend, daß eine zusammenfassende Übersicht wie die hier gebotene auch der Religionswissenschaft zunutze kommen muß.

[1] *Ursprung der Religion und des Gottesglaubens*, Berlin 1913.

[2] *Die Veden, die ältesten Religionsurkunden Indiens* (8. Heft von *Der Orient*), Halle a. S. 1911.

[3] *Vedic Index of Names and Subjects* by A. A. Macdonell and A. B. Keith, London 1912, zwei Teile.

Was nun — um den Zuwachs zu behandeln, den unsere Kenntnis der einzelnen Veden erfahren hat — zunächst den Ṛgveda anbelangt, so ist es wiederum Hillebrandt, der uns hier durch seine „Lieder des Ṛgveda“[1] zu Dank verpflichtet hat. Die von ihm gemachte Auswahl ist vorzüglich dazu geeignet, dem Leser einen Eindruck dieser Liedersammlung zu geben, da sich der Übersetzer befleißigt hat, die Lieder auf die einzelnen Götter in derselben Proportion zu verteilen, in der die Ṛksaṃhitā sie berücksichtigt. Ein Detailpunkt möge hier aus dem vielen von Hillebrandt uns hier Gebotenen hervorgehoben werden. Er betrifft das Totenritual (X. 18). Hillebrandt ist fest überzeugt von Blochs Deutung, daß wir in den Worten: „Diese Säule sollen die Väter für dich stützen“ (Vs. 13) eine Anspielung anzunehmen haben auf einen jetzt für uns verloren gegangenen, älteren (sagen wir „Ṛgvedischen“) Bestattungsritus, von welchem Bloch eine Spur in den Hügeln bei Lauriya gefunden zu haben meinte. In einigen dieser hohen aus Lehmziegeln aufgebauten Hügel fand er nämlich eine große Säule von Salholz. Ich habe anderswo[2] meine Bedenken gegen Blochs Deutung dieser Hügel dargelegt. Obschon ich jetzt ebensowenig wie damals diese Säule genügend deuten kann, halte ich meine Ansicht der Blochschen Erklärung gegenüber, nach welcher man in diesen Hügeln *śmaśānas* zu sehen hätte, aufrecht. Ja, wenn diese Hügel im Panjāb gefunden wären, so könnte man sie vielleicht für *śmaśānas* halten, welche nach einem älteren uns jetzt nicht mehr bekannten Ritual aufgerichtet wären. Aber die Kultur der im Gangesland ansässigen Inder ist anerkanntermaßen die uns in den Brāhmaṇas vorliegende. Wenn es nun im Ritual des Yajurveda heißt, daß das *śmaśāna* nicht höher als bis zur Hüfte reichen darf, und das Śatapatha empfiehlt, dasselbe nicht zu groß zu machen, so steht damit die Mitteilung des Megasthenes

[1] Göttingen und Leipzig, 1913 (in den *Quellen der Religionsgeschichte*).

[2] *De archaeologische vondsten in de heuvels van Lauriya* in *Versl. en Meded. der Kon. Akad. v. Wet. te Amsterdam*, 4eR., dl. XI p. 378—385.

(bei Strabo XV, 51): *λιταὶ δὲ καὶ αἱ ταφαὶ καὶ μικρὰ χώματα* vollkommen im Einklang. Auch diese Erwägungen widersetzen sich, wie ich meine, der von Bloch vorgeschlagenen und von Hillebrandt angenommenen Deutung dieser hohen Hügel.

Obschon die textkritischen und exegetischen Noten Oldenbergs[1], die jetzt vollständig erschienen sind, sich nicht *data opera* mit der religionswissenschaftlichen Seite des Ṛgveda beschäftigen, geht doch z. B. schon aus den Indices (II. Vermischtes) hervor, daß auch diese Forschungen, diese ein glänzendes Zeugnis von einer gründlichen Gelehrsamkeit ablegenden Bemerkungen, manches enthalten, was direkt oder indirekt für den Religionsforscher wichtig ist. Möchte doch Oldenberg sich jetzt auch entschließen, uns eine vollständige Übersetzung der Ṛksaṃhitā zu liefern. Wie würden wir ihm dafür dankbar sein!

Auch auf dem Gebiete des Yajurveda liegen neue und nützliche Arbeiten vor. Zuerst sei Simons *Index Verborum*[2] zu dem von Schröder herausgegebenen Kāṭhaka erwähnt. Niemand weiß besser als der Referent den Wert solcher Arbeiten zu schätzen. Zwar haben solche Indices keinen direkten Bezug auf die Religionswissenschaft, indirekt aber kommen diese auch ihr zugute. Dieser Index ist eine höchst dankenswerte Arbeit: sie zeugt von der entsagenden Gesinnung ihres Verfassers, da solche Arbeiten an sich sehr wenig anziehend sind. Nur eines ist zu bedauern, daß nämlich Prof. Simon nicht zugleich auch Kritik geübt hat; denn daß manches in dem Schröderschen Kāṭhakatexte mit unfehlbarer Sicherheit noch zu emendieren ist, steht fest.[3] Von dem Taittirīyabrāhmaṇa, welches in Mysore mit

[1] *Ṛgveda, Textkritische und exegetische Noten* in *Abh. der Kgl. Ges. der Wiss. zu Göttingen,* Phil.-hist. Kl., Neue Folge, Band XI. 5, XIII. 3 (1909, 1912). [2] Leipzig, Brockhaus, 1912.

[3] Infolge des kritiklosen Verfahrens finden sich jetzt im *Index* mehrere Wörter, die tatsächlich nicht bestehen (z. B. *devamātram, jāyampatī*). Auch die sprachlichen Kenntnisse des Verfassers haben sich zuweilen als nicht ausreichend erwiesen (*samasmai*; *nirāsthām; veṣṭokānām*; *syāt* IX. 11 am Anf., *āśiṣṭam* XII. 13, *vavnire*).

dem Kommentar der Bhāskaramiśra herausgegeben wird, ist 1911 ein zweiter Teil erschienen.[1] Der Text ist in mancher Hinsicht besser als der der Bibliotheca Indica. Von den Sūtras des Schwarzen Yajurveda ist endlich der zweite Teil des Baudhāyana fertig geworden. Der dritte Teil ist im Druck begriffen; daß die Veröffentlichung nicht so schnell fortschreitet, wie es dem Herausgeber dieses Textes lieb wäre, erklärt sich aus den Verhältnissen der Asiatic Society in Bengalen, wo immer wenig Eile vorhanden ist! Unter dem Titel: *Bijdrage tot de kennis van het Hindoesche Doodenritueel* hat Frl. Dr. Raabe den 2. und 3. Praśna des Baudhāyanīyapitṛmedhasūtras veröffentlicht und mit reichhaltigen Anmerkungen versehen.[2] Das Baudhāyana-smārtasūtra, von welchem der Pitṛmedha einen Teil ausmacht, ist in Mysore veröffentlicht, aber so wenig befriedigend, daß eine kritische Ausgabe dieses hochwichtigen Sūtras auch nach der Grantha-Ausgabe in Manakkāl von 1905, immer noch ein großes Bedürfnis ist. Da wir jetzt auch das Bhāradvājagṛhyasūtra in einer vorzüglichen Ausgabe[3] besitzen, besorgt und mit Einleitung und Index verborum versehen von Frl. Dr. H. J. Salomons, während eine sehr gute Ausgabe des Khādira[4] mit dem vollständigen Kommentar des Rudraskanda in Mysore erschienen ist, fehlen unserer Sammlung von Gṛhyatexten nur noch das Kāṭhaka-, das Śāmbavya- und das Vaikhānasa-gṛhyasūtra. Von den unter dem Namen des Vaikhānasa bekannten Texten ist indes neuerdings das Dharmasūtra[5] erschienen.

Unsere Kenntnis auch des Weißen Yajurveda ist in den vergangenen Jahren erweitert durch einen Aufsatz von der Hand des Verfassers dieses Berichtes: *Over de Kāṇva-recensie van*

[1] *Gov. Or. Libr. series, Biblioth. Sanscritica* No. 38.

[2] Leiden, Brill, 1911.

[3] *Het Hindoesche huisritueel volgens de school van Bhāradvāja,* Leiden, Brill, 1913.

[4] *Gov. Or. Libr. series, Bibl. Sanscr.* No. 41, 1913.

[5] *Trivandrum Skt. Series,* No. 28, 1913.

het Brāhmaṇa der honderd paden[1], in welchem das Verhältnis dieses Brāhmaṇa zu dem gleichnamigen Brāhmaṇa der Mādhyandinas und die damit zusammenhängenden Punkte behandelt werden. Die Veröffentlichung der bis jetzt nur aus einigen Anmerkungen Eggelings in seiner Übersetzung des Śatapatha bekannten Kāṇvīyarezension dieses Brāhmaṇa ist von der Clarendon Press zu Oxford übernommen. Die gegenwärtigen Verhältnisse wirken aber, wie es scheint, auch hier hemmend. Kein großer Wert ist der Abhandlung Brunnhofers: 'Das Buch der hundert Pfade, die älteste Quelle der Ritualwissenschaft'[2] beizumessen. Während schon der Titel eine Unwahrheit aussagt (das Śatapatha-brāhmaṇa ist nicht die älteste Quelle der Ritualwissenschaft), strotzt das kleine Buch von mehreren Fehlern und Verstößen gegen die Sprache; der Inhalt bringt gar nichts Neues.

Mit der Textkritik des Sāmaveda-ārcika beschäftigt sich J. Brune[3], indem er das von Oldenberg schon früher auf Grund eines ungleich beschränkteren Materials gewonnene Urteil gründlich bestätigt, daß der Sāmavedatext nirgends eine Lesart bietet, welche der Ṛksaṃhitā gegenüber als besser anzusehen wäre. R. Simon hat seine in der Puṣpasūtra-Ausgabe so schön angefangenen Sāmanstudien durch zwei neue Beiträge fortgesetzt; die eine[4] handelt über die Notationen der Vedischen Liederbücher (wäre es nicht richtiger, von Gesangbüchern zu reden?): auf Grund von teils gedruckten teils handschriftlichen Materialien wird hier eine klare Darstellung der Notation der Sāmans nach der Schule der Rāṇāyanīyas gegeben. Hoffentlich setzt der Verfasser seine schönen Studien auf diesem Gebiete fort

[1] *Versl. en Meded. der Kon. Ak. v. Wet. te Amst.*, 4e R., dl. XI, p. 141—157.

[2] Bern, Akad. Buchh. von Max Drechsel, 1910.

[3] *Zur Textkritik der dem Sāmaveda mit dem 8. Maṇḍala des Ṛgveda gemeinsamen Stellen*, Kiel 1909.

[4] In der *Wiener Zeitschrift f. die Kunde des Morgenlandes*, Bd. XXVII p. 305—346.

und erfreut uns auch mit der Behandlung der den Gesang begleitenden Finger- und Handbewegungen, was nicht allein dem Sanskritforscher, sondern auch dem Musikhistoriker willkommen sein würde.[1] Nicht weniger hat sich Simon um den Sāmaveda verdient gemacht durch seine Behandlung des Pañcavidhasūtra, welches jeder Sāmansänger kennen mußte, um zu wissen, welcher Teil jedes Gesanges je einem der drei beim Absingen beteiligten Sänger zufiel.[2] — Mit den Brāhmaṇas des Sāmaveda beschäftigen sich zwei Arbeiten. Hopkins behandelt *Gods and Saints of the Great Brāhmaṇa*[3], aus welchem er „for the benefit of the general students of religion" Verschiedenes mitteilt über die philosophischen und moralischen Ansichten, welche in diesem Texte vorherrschen, über die Götter und die Heiligen, d. h. die Ṛṣis. Obschon der Sanskritphilologe an der Übersetzung mehrerer Stellen auszusetzen hat, so ist doch im ganzen Hopkins' Darstellung sehr gut gelungen und imstande, ein klares Bild von der Denkweise und Mythologie dieses Kreises zu geben. Der Arbeit Hopkins steht die Abhandlung: *Over en uit het Jaiminīya-brāhmaṇa*[4], besonders in ihrem zweiten Teile, nahe; der erste Teil betrachtet das Jaiminīya-brāhmaṇa vom philologisch-grammatischen Standpunkte aus. Da Prof. Oertel, der schon so vieles aus diesem überaus wichtigen Brāhmaṇa mit-

[1] Behufs der weiteren Studien des Sāmaveda mache ich auf ein kleines Buch aufmerksam, das, in Grantha gedruckt, mehrere bis jetzt nur handschriftlich bekannte, mit dem Sāmaveda zusammenhängende Texte enthält. Der allgemeine Titel lautet: *phalaprakriyādayo granthāḥ* (enthält u. a.: *chalākṣaram, mātrālakṣaṇam, gāyatravidhānam*).

[2] *Pañcavidhasūtra*, Ind. Forsch. 5. Heft, Breslau 1913. Der Text ist vorzüglich herausgegeben und peinlich genau übersetzt. Hier und da ließe sich eine Emendation anbringen, z. B. II. 4. 60, wo der Sandhi: *siddho cidrathasya* Simon hätte warnen müssen, daß der Name des Sāmans *vidratha* lautet (so auch Ārṣ. br. in der Uṣā-Ausg. und Jaim. br. II. 173); und wahrscheinlich ist II. 6. 86 zu lesen: *eṣānunūteti* (*anunūtā*).

[3] In *Transactions of the Conn. Ac. of Arts and Sciences*, Vol. XV p. 21—69.

[4] In *Versl. en Meded. der Kon. Akad. v. Wet. te Amst.* 5e Reeks, dl. I p. 1—106.

teilte, die von ihm in Aussicht gestellte Ausgabe desselben immer noch nicht unternommen hat, sah sich der Bearbeiter dieses Berichtes genötigt, behufs einer von ihm unternommenen Übersetzung des „Großen Brāhmaṇa" auch das nahe verwandte Jaiminīya-brāhmaṇa durchzuarbeiten. Der oben erwähnte Aufsatz ist das erste Ergebnis dieses Studiums. Es ist lebhaft zu bedauern, daß kein besseres handschriftliches Material vorliegt, da es beinahe unmöglich erscheint, einen einigermaßen verständlichen Text des ganzen Brāhmaṇa zu geben, welches ja zum größten Teil nur aus einer einzigen keineswegs korrekten Handschrift bekannt ist.

Auch die Atharvavedaliteratur hat ihren Zuwachs bekommen. Zunächst sei die Fortsetzung der Transkriptionsausgabe der Paippalādarezension der Atharvasaṃhitā von L. C. Barret[1] erwähnt, die das dritte Buch gibt, in welchem 14 bis jetzt nicht (oder nicht vollständig) bekannte Sūktas angetroffen werden. Eine weitere Bereicherung der Atharvanliteratur ist die Ausgabe des Atharvaprāyaścitta-Sūtras von J. v. Negelein.[2] In diesem Texte werden die Sühnehandlungen (die „Gutmachungen") beschrieben, die im Opfer notwendig sind, wenn irgendein Ereignis den regelmäßigen Gang des Opfers stört. Der Verfasser dieses Berichtes, der einst selber diesen Text mit der Absicht, ihn zu veröffentlichen, durchgearbeitet hat, gab später diesen Plan auf, als es sich herausstellte, daß die handschriftliche Überlieferung unzulänglich war. Durch eine derartige Erwägung hat sich aber v. Negelein nicht abschrecken lassen. Ob er dieser überaus schwierigen Aufgabe ganz gewachsen war, ist aus guten Gründen zu bezweifeln. Zwar hat der Untergezeichnete auf Negeleins Bitte eine Korrektur durchgesehen und manchen Besserungsvorschlag gemacht, aber leider ist dieser Text durchgehend so schlecht überliefert, daß mancher Passus unheilbar verdorben erscheint. Die Kon-

[1] In *Journal of the Amer. Oriental Soc.*, Vol. XXXII p. 343—390.

[2] *Atharvaprāyaścittāni*, Text mit Anmerkungen von Prof. J. von Negelein, in derselben Zeitschrift XXXIII p. 71—144, 217—253.

stitution des Textes kann kaum als genügend bezeichnet werden. Der Herausgeber hat seine Handschriften nicht mit der, besonders bei so verdorbenem Texte, erforderlichen Akribie kollationiert und die ihm gemachten Vorschläge nicht immer gewürdigt. So steht beispielsweise noch im Texte (II. 8), daß das Agnihotra eines Verstorbenen mit der Milch entweder einer nicht gemolkenen (!) oder einer von einem Śūdra gemolkenen Kuh verrichtet werden muß. Obschon an einigen Stellen die Handschriften (oder wenigsten eine der Handschriften) das Richtige bieten, beweist der Herausgeber seine Inkompetenz, indem er Unverständliches aufnimmt.[1] Ein zweiter Fehler, der in v. Negeleins Arbeit nur zu oft zutage tritt, ist, daß er die einschlägigen verwandten Quellen nicht genügend studiert hat, sonst würde ihm doch noch manches deutlich geworden sein. Zwar hat er sich große Mühe gegeben, in späteren sehr oft schlecht überlieferten Quellen zweiten Ranges Parallelen zu suchen, aber es ist einleuchtend, daß die älteren, jetzt kritisch herausgegebenen Texte bei weitem den Vorzug verdienen. Nach dem, was ich früher vermutungsweise über eine ursprüngliche Zugehörigkeit dieses Sūtra zu der Paippalāda-śākhā gesagt habe, hätte m. E. der Herausgeber dieses Textes Veranlassung gehabt, diesen für die Literaturgeschichte so wichtigen Punkt gründlich zu untersuchen. Bis jetzt hat er sich aber darüber gar nicht

[1] Schlagend ist z. B. III. 10, wo Negelein druckt: *ya eṣā 'mā(mā)vāsyāyām* (das Variantenverzeichnis hier ungenau) *āgneyaḥ puroḍāśas taṃ pāthikṛtaṃ karoti prakṛtyetaraṃ vinai* | *'tad* (so steht in keiner der Handschriften!) *yajñaś chidyate ya etām antareṣṭiṃ tanvīte* | *'ti hi śrutir bhavati.* Zu lesen ist, nach wenigstens einer Handschrift: *ya evāmāvāsyāyām āgneyaḥ p. taṃ pāthikrtaṃ karoti, prakṛtyetaraṃ; vi vā etad yajñaś chidyate* usw. Die Śruti ist mit leichter Änderung dem Kāṭh. (X. 5, vgl. Āp. IX. 4. 4) entnommen. Wenn dem Herausgeber etwas nicht einleuchtend ist, so erklärt er es kurz und gut für Interpolation. So z. B. IV. 3 (S. 115): *juhuyā[c]* | *(chavalī deva)* usw. L.: *juhuyāc* | *chvāvalīḍhavad eva* und vgl. Mān. śrs. III. 2. 5. — Ich brauche nicht zu sagen, daß diese und ähnliche Bemerkungen von mir erst nachträglich bei einer wiederholten Lektüre gemacht worden sind.

geäußert; vielleicht erfahren wir in der noch ausstehenden Einleitung hierüber etwas Näheres. — Der an letzter Stelle zu erwähnende Zuwachs zur Atharvanliteratur ist die Veröffentlichung eines bis jetzt verloren gewähnten Abschnittes des Śāntikalpa, eines der Hilfsbücher (*kalpas*) zum Atharvaveda, durch Bolling[1], so daß jetzt auch dieser Kalpa vollständig vorliegt[2], da Bolling bereits früher (in den Transactions of the Amer. Phil. Soc. XXXV) den anderen Teil publiziert hat.

Obschon nur teilweise die Vedische Religion berührend, soll dennoch in aller Kürze eine sich „religionsgeschichtliche Untersuchung" nennende Schrift: 'Das Wissen vom Atem'[3], welche der Redaktion dieses Archivs zur Besprechung übersandt worden ist, besprochen werden. Diese Schrift erzeigt sich als die eines Laien, der nur, und meistens sehr ungeschickt, kompiliert. Ich kann nur über den iranischen und indischen Teil urteilen: der erstere ist ganz und gar unzulänglich — vom Atem in dem von Bunge gemeinten Sinne steht nichts im Avesta — und wer zitiert denn heutzutage noch nach Spiegel! Die Stellen sind wegen mangelhafter Zitation nicht einmal nachzuprüfen. Etwas besser, aber in hohem Grade oberflächlich, ist der indische Teil. Ohne Zweifel ist die Lehre vom Atem ein hochinteressanter Abschnitt des altindischen Denkens; er müßte dann aber anders behandelt werden, als es dieser Autor tut.

Den Hinduismus endlich betreffen zwei Aufsätze im Baessler-Archiv[4], einer von H. Stönner: 'Ein brahmanisches Weltsystem', ein zweiter von W. Planert: 'Religiöse Bettler in Südindien'. Der zuerst genannte Aufsatz erläutert in dankenswerter Weise die früher von Bastian aus Tanjore mitgebrachte Kopie einer

[1] *The Çāntikalpa of the Atharvaveda* in *Journal of the Amer. Or. Society*, vol. XXXIII, p. 265—278.

[2] Ich erlaube mir zwei Vorschläge zur Textverbesserung: 10.1: *athāto 'gner mahāśāntiḥ* und 11.6: *sīmām anu* statt *sīnam anu*.

[3] *Das Wissen vom Atem bei den alten Kulturvölkern* von C. Bunge, Mazdasnan-Verlag, Leipzig (ohne Jahr; wohl 1914).

[4] *Beiträge zur Völkerkunde* in Band I, Heft 3.

hochinteressanten Darstellung der, hauptsächlich Viṣṇuïtischen, Kosmologie. Hier erblickt man den in seinem Vaikuṇṭha-Himmel thronenden Viṣṇu mit Lakṣmī vereint; man sieht die Herabkunft der Gangā, die Himmel und die Höllen usw. Alles wird von Stönner mit großem Geschick gedeutet und die einschlägigen Legenden werden kurz mitgeteilt.[1] Willkommen, besonders den Ethnographen, ist auch die ausführliche von Wilhelm Planert gegebene Deutung einer Sammlung südindischer Originalzeichnungen von religiösen Bettlern.

[1] S. 132 ist *paśupadapraharaṇam* doch wohl nicht: „das Einhauen auf die Füße (= Beine) des Viehes", sondern: „die Handlung, daß man dem Vieh einen Fußtritt gibt".

3 Die afrikanischen Religionen 1910—1914

Von **Carl Meinhof** in Hamburg

Die Veröffentlichungen über die Religionen der Afrikaner sind in den letzten Jahren so zahlreich gewesen, daß es schwierig ist, einen irgendwie vollständigen Überblick zu geben.

Auf die Ergebnisse der allgemeinen Religionsforschung sei an diesen Stellen nur kurz verwiesen. W. Wundt hat eine neue Auflage der Völkerpsychologie besorgt. Außerdem sind zu nennen seine „Probleme der Völkerpsychologie" Leipzig 1911 und „Elemente der Völkerpsychologie" Leipzig 1912. Allen, die an Ort und Stelle mit den Religionen der Afrikaner zu tun haben, und die nicht Zeit finden, das große Werk der „Völkerpsychologie" eingehend zu studieren, kann nur dringend geraten werden, wenigstens diese kleineren Bücher mitzunehmen, die sie in die fremdartige Materie einführen können.

Von Preuß haben wir einen kleinen Leitfaden: „Die geistige Kultur der Naturvölker", Leipzig und Berlin 1914 (Aus Natur und Geisteswelt, Bd. 452) 112 S., der ebenfalls zur Einführung sehr nützlich sein kann.

Die Königliche Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen hat eine Religionsgeschichtliche Kommission gebildet, die es sich zur Aufgabe gemacht hat, unter dem Titel: „Quellen der Religionsgeschichte" ein Sammelwerk herauszugeben als Fortsetzung der „Religions-Urkunden der Völker" von J. Boehmer, von denen Abt. IV. Band II unten näher besprochen ist. Die 10. Abteilung des neuen Unternehmens ist den afrikanischen Religionen gewidmet, und das dafür aufgestellte Programm ist so reichhaltig, daß es erst in Jahrzehnten ausgeführt werden kann.

„Die Kultur der Gegenwart" bringt in der 2. Auflage von Teil I, III (Leipzig, Berlin 1913) „die Religionen des Orients

und die altgermanische Religion", als Einleitung einen von Edvard Lehmann, dem bekannten Religionsforscher, verfaßten Abschnitt über „die Anfänge der Religion und die Religion der primitiven Völker" S. 1—32. Die Darstellung von Lehmann orientiert gut über den Stand der Forschung. Der maßvolle Evolutionismus, den Lehmann vertritt, ist eine sehr brauchbare Arbeitshypothese, aber es darf nicht vergessen werden, daß sehr wohl religiöse Phänomene gleichzeitig sein können, die sich für die evolutionistische Betrachtung als auf einander folgend darstellen, und daß wir in der Regel mit viel zu komplizierten Vorgängen zu tun haben, als daß wir den historischen Verlauf einer Entwicklung wirklich konstatieren können; vgl. auch den von demselben Verfasser stammenden Aufsatz „Erscheinungswelt der Religion" in F. M. Schiele „Die Religion in Geschichte und Gegenwart" S. 498—578, eine Enzyklopädie, die dem Religionsforscher überhaupt ein willkommenes Nachschlagebuch sein wird.

Vom entgegengesetzten Standpunkt aus greift H. Visscher seine Aufgabe an in seinem Werk: Religion und soziales Leben bei den Naturvölkern, Bonn 1911. 2 Bde. 286 und 573 S. Er huldigt im wesentlichen der Degenerations-Theorie und geht von einem Gottesbewußtsein aus, wie es dem frommen Protestanten das Zentrum der Religion ist. Das erschwert für den, der gewöhnt ist, von den Vorstellungen der Naturvölker auszugehen, die Einarbeitung, und ist methodisch wohl anfechtbar. Aber der Verfasser kommt zu guten Resultaten über das Verhältnis des Christentums zur Naturreligion, so daß sein Buch besonders für Theologen sicher sehr nützlich sein wird. Aber auch den Soziologen ist es zu empfehlen, da es rationalisierende Erklärungen mit Recht vermeidet. Befremdlich ist, daß der Verfasser auf Wundt so gut wie gar nicht Bezug nimmt, während er Vierkandt viel heranzieht. Auch im übrigen hätte sich die deutsche Literatur bes. über afrikanische Religionen noch viel mehr verwenden lassen.

Bei der weitverbreiteten Unkenntnis gebildeter Kreise über die seelischen Eigenschaften der Afrikaner habe ich es für nützlich gehalten, einige Bände „Hamburgischer Vorträge" herauszugeben, von denen der eine Band ausdrücklich „Die Religionen der Afrikaner" (Berlin 1912) behandelt, während zwei andere dieses Gebiet streifen: „Die Dichtung der Afrikaner", Berlin 1911, und „Afrikanische Rechtsgebräuche", Berlin 1914. Der Fachmann wird nicht viel Neues in diesen meist populären Vorträgen finden, aber das beigegebene, natürlich keineswegs vollständige Literaturverzeichnis dürfte sich auch ihm nützlich erweisen.

Das religionsgeschichtliche Lesebuch, das von A. Bertholet herausgegeben wird, hat in einer neuen Folge sich auch auf die schriftlosen Völker Afrikas ausgedehnt. Tübingen 1913. Ich habe die Bearbeitung übernommen und aus der Literatur eine Auswahl getroffen, die sich auf folgende Themata bezieht: 1. Märchen und Mythen. 2. Helden und Heilbringer. 3. Zaubersprüche. Fluch und Segen. 4. Wahrsager und Gottesgerichte. 5. Ahnenkult und Tierkult. 6. Opferritual. 7. Feste und Weihen. 8. Gebete und Kultlieder.

Eine Reihe von Publikationen beschäftigen sich mit den Religionen mehrerer z. T. sehr verschiedenartiger Völker. In Ostafrika ist hier zu nennen der schon durch seine Studien über Uganda bekannt gewordene Hobley, der ein kleines Sammelwerk herausgegeben hat: *Ethnology of A-Kamba and other East African Tribes.* Cambridge 1910. 172 S. S. 85—107 beschäftigt sich mit dem religiösen Leben, der Zauberei, dem Aberglauben und den Sagen der Kamba, die zu den nördlichsten Bantustämmen gehören. Über andere zumeist Hamitische Stämme gibt der Verfasser nur kurze Notizen.

In ein noch wenig bekanntes Gebiet führt Dr. Otto Reche, Zur Ethnographie des abflußlosen Gebietes Deutsch-Ostafrikas (auf Grund der Sammlung der Ostafrika-Expeditionen, Dr. E. Obst, der Geographischen Gesellschaft in Hamburg). Hamburg 1914. 130 S. Die hier geschilderten Völker gehören sehr verschiedenen

Sprachstämmen an. Kindiga und Sandaui haben Schnalze wie die Buschmänner und Hottentotten Südafrikas, Fiomi und Burungi sind Hamiten, andere sind Bantu. Für den Religionsforscher ist besonders interessant der Sonnenkultus. Vgl. die Abbildung des Opfers S. 17.

Für den Sudan möchte ich vor allem zwei Namen nennen, die sehr verschiedenen Typen angehören.

Der fleißige Kenner westafrikanischer Sprachen und Verhältnisse M. Delafosse gibt uns einen Überblick über die Völker des oberen Senegal bis zum Niger in seinem Werk: *Haut Sénégal-Niger (Soudan-Français) Le pays, les peuples, les langues, l'histoire, les civilisations.* Vol. I—III. 428. 428. 316 S.

Der erste Band behandelt das Land, die Völker, die Sprachen. Ich möchte hier die Aufmerksamkeit besonders richten auf die Ausführungen des sachkundigen Verfassers über die Ful (Peul, Fulbe). Er führt aus z. B. I S. 234, daß sie ursprünglich rassenmäßig nicht Neger sind, sondern zu den hellfarbigen Rassen gehören und hält einen asiatischen Ursprung dieses Krieger- und Hirtenvolkes für wahrscheinlich. Trotzdem sieht er ihre Sprache für eine Sudansprache an, sie sollen sie von den nigritischen Tukulör angenommen haben; vgl. I S. 198. Ich bin anderer Ansicht und halte das Ful mit seiner Klasseneinteilung, die zum grammatischen Geschlecht führt, für eine prähamitische Sprache. Es ist auch psychologisch unwahrscheinlich, daß die geistig höherstehende Rasse ihre Sprache von der niederen angenommen haben soll. Für den Religionsforscher wichtig ist aber, daß Delafosse uns mitteilt, daß gerade die reinblütigen hellfarbigen Ful nicht Muhammedaner sind, sondern eine Religion haben, die ihn an Semitisches erinnert; vgl. I S. 234f. Auch III S. 188 versichert er, daß sie in der Majorität Muhammedaner sind, aber nicht alle. Übrigens ist nach ihm auch bei den Tuareg der Islam nur sehr oberflächlich (ebenda Note 1). Es wäre wichtig, die religiösen Vorstellungen dieser Hamiten genauer kennen zu lernen.

Band II behandelt die Geschichte des Landes und wird besonders dem Islamforscher von Wert sein.

Band III spricht von der Kultur und enthält S. 160—185 einen längeren Abschnitt über die heidnischen Religionsformen, S. 186—215 eine Besprechung des Islam im französischen Sudan. Das alles ist sehr sorgsam gesammelt und sehr lesenswert.

Frobenius, der schnell vorwärts stürmende Reisende, hat seine neuesten Studien und Gedanken niedergelegt in einem zweibändigen, reich illustrierten Werk, das unendlich viel Interessantes und Anregendes enthält. Aber da es sich nicht um das Resultat mühsamer Einzelarbeit handelt, bleiben natürlich mancherlei offene Fragen, und viel Widerspruch hat sich gegen des Verfassers flotte Art geregt. Jedenfalls hat er die Tatsache in helles Licht gerückt, die von Mary Kingsley und H. H. Johnston schon mehrfach betont war, daß der westliche Sudan ein altes Kulturzentrum war, längst ehe der Islam dort einzog. Das Werk ist betitelt: Und Afrika sprach .... Bd. I—III Berlin 1912, 1913. 391, 402 u. 508 S.

Einzelne Begriffe der afrikanischen Religionskunde werden jetzt gründlicher als bisher erörtert. In gewissen Kreisen fängt man an, viel von Animismus zu reden, in anderen von Totemismus. S. unten Trilles. Früher nannte man in Westafrika alles „Fetischismus". Ich stehe heute noch unter dem Eindruck, daß die einzelnen Forscher geneigt sind, den Begriff, der ihnen gerade wichtig wurde, stark in den Vordergrund zu stellen und womöglich alles darunter zu subsumieren. Wir werden deshalb wohl in nächster Zeit die Begriffe schärfer definieren und sorgsamer gegeneinander abgrenzen müssen. Deshalb ist es dankenswert, daß W. Schmidt sich um die Fixierung des Begriffs „Totemismus" eingehend bemüht hat. S. Anthropos 1914. Der Herausgeber des Anthropos hat eine Reihe von Sachkennern, darunter W. Wundt und R. Thurnwald, zu eingehender Besprechung der verschiedenen Arten des Totemismus

und seiner Äußerungen veranlaßt. So können wir hoffen zur besseren Einsicht in das schwierige Problem zu kommen.

Die schnell aufblühende afrikanische Linguistik schafft stets neues Material für die Religionsforscher. Westermann und ich haben uns bestrebt, die Gruppierung der afrikanischen Sprachen wissenschaftlich besser als bisher zu begründen, so daß man versuchen kann, die Geschichte der afrikanischen Sprachen in ihren Grundzügen zu verstehen. Ich verweise auf unsere Werke: Meinhof, Grundriß einer Lautlehre der Bantusprachen. 2. Aufl. Berlin 1910; Westermann, Die Sudansprachen. Hamburg 1911; Meinhof, Die Sprachen der Hamiten. Hamburg 1912. Das für den Ethnologen und Religionsforscher Wichtige habe ich zusammengefaßt in: Ergebnisse der afrikanischen Sprachforschung, Archiv für Anthropologie. IX, Heft 3 u. 4 S. 179—201; vgl. auch meinen Aufsatz „Die Urgeschichte im Lichte der afrikanischen Linguistik", Deutsche Literaturzeitung 1912 Nr. 38.

Auf anderem Standpunkt steht: L. Reinisch, Die sprachliche Stellung des Nuba. Wien 1911. Er tritt heute noch wie früher für die Zugehörigkeit des Nuba zu den Hamitensprachen ein.

Mancherlei linguistische Werke sind eine wahre Fundgrube für den Missionsforscher. Wer zu solchen Studien Neigung hat, dem empfehle ich besonders:

Endemann, Wörterbuch der Sothosprache. Hamburg 1911.

Schürle, Die Sprache der Basa in Kamerun. Hamburg 1912.

F. Froger *Étude sur la langue des Mossi (bouche du Niger)* Paris 1910.

G. T. von Hagen, Lehrbuch der Bulusprache. Berlin 1914.

H. Nekes, Lehrbuch der Yaundesprache. Berlin 1911.

R. Fisch, Dagbane Sprachproben. Hamburg 1913.

Auch die periodischen Publikationen bieten wieder viel Neues und Wissenswertes: Der Anthropos, *Journal of the African Society*, das Koloniale Jahrbuch von K. Schneider, die

Mitteilungen des Seminars für orientalische Sprachen, die Zeitschrift für Ethnologie, die Zeitschrift für Kolonialsprachen, die Koloniale Rundschau, vor allem das Archiv für Religionswissenschaft selbst.

Außerdem sei auf die umfangreiche Missionsliteratur besonders verwiesen. An die Seite der protestantischen wissenschaftlichen Missionszeitschriften: Allgemeine Missionszeitschrift und Basler Missionsmagazin ist nun auch eine trefflich geleitete katholische Zeitschrift getreten: Zeitschrift für Missionswissenschaft. Außerdem sei die seit 1912 erscheinende *International Review of Missions* besonders erwähnt.

Im Gebiet der **Bantusprachen** hat Südafrika sich mit einem hervorragenden Werk beteiligt.

H. A. Junod *The Life of a South African Tribe.* Neuchatel 1913. 2 Bde. 500 u. 574 S.

Der Verfasser lebt als Missionar seit langem unter den Thonga, einem den Kaffern und Basutho verwandten Bantustamm, der an der St.-Lucia-Bay bis hinein nach Portugiesisch-Ostafrika wohnt. Junod hat sich schon durch frühere Publikationen als tüchtiger und sachkundiger Beobachter erwiesen, und so verdient sein neues Werk besondere Aufmerksamkeit von Ethnologen, Soziologen und Religionsforschern.

Nach einer allgemeinen Einleitung schildert er zunächst das Leben des Individuums, und zwar gesondert das Leben des Mannes und der Frau von der Geburt bis zum Tode. Darauf beschreibt er das Leben der Familie und des Dorfes und schließlich das nationale Leben. Der zweite Band bringt zunächst ein Kapitel über das wirtschaftliche Leben, besonders den Ackerbau, sodann kommt ein Kapitel über Sprache, Poesie und Musik, wobei eine Reihe von Märchen und Fabeln mitgeteilt werden, und schließlich folgt dann ein sehr umfangreiches Kapitel über Religion und Aberglauben. Wir erfahren, was die Thonga über die Welt und den Menschen denken, die Ahnenverehrung mit ihren Opfern, Priestern und Gebeten wird

geschildert. Vom Himmel haben die Thonga eigene Begriffe. Zwillinge stehen zu ihm und dem Regen in besonderer Beziehung und werden deshalb sehr gefürchtet und durch allerlei Weihen unschädlich gemacht, vgl. unten. Es folgen Schilderungen der Zauberärzte und ihrer Tätigkeit, der bösen Zauberei, Hexen, Wahrsagerei, Tabu etc. Vgl. weiter unten die Beziehungen der europäischen Kultur und der Mission zu dem religiösen Leben der Südafrikaner. Für Ostafrika brachte uns Dempwolff Märchen und Lieder der Zaramo in Zeitschr. f. Kol.-Spr. IV, im Bäßler-Archiv IV: „Beiträge zur Volksbeschreibung der Hehe". In mustergültiger Weise sind die Originaltexte übersetzt und erläutert. Ich mache besonders aufmerksam auf die Äußerungen über das Gottesbewußtsein in dem zweitgenannten Text S. 161 und auf die aus den Märchen und Liedern gewonnene Zusammenstellung religiöser Anschauungen ebenda S. 162ff.

H. Claus bringt in seiner schönen Studie über die Wagogo (Deutsch-Ostafrika) auch allerlei Neues über ihre Religion. Bäßler-Archiv 1911, Beiheft II: „Die Geburt von Zwillingen wird als freudiges Ereignis betrachtet" S. 43, Knaben und Mädchen werden beschnitten S. 44ff. Die Mitteilungen über den Totemismus sind wichtig S. 48f. Sehr interessant ist auch die Geschichte von dem Verstorbenen, der als Tausendfuß bei seinen Verwandten zu Besuch kommt S. 50.

Über die Religion der Waschambaa (Usambara, Deutsch-Ostafrika) findet sich mancherlei bei A. Eichhorn, Beiträge zur Kenntnis der Waschambaa (nach hinterlassenen Aufzeichnungen von A. Karasek, Bäßler-Archiv, I Heft 4/5).

Zwillinge werden getötet S. 188, die Knaben werden beschnitten S. 191. Die verstorbene Mutter erscheint als Vogel S. 212 usw. Hoffentlich lassen sich die Missionare in Usambara durch diese Darstellung veranlassen, aus dem reichen Schatz ihrer Sachkenntnis Ausführlicheres mitzuteilen. Es versteht sich von selbst, daß der Reisende nur lückenhaftes

Material sammeln kann, und daß auch die Originaltexte von jemand durchgesehen werden müssen, der der Sprache ganz mächtig ist. Eine kleine Probe solcher Arbeit gibt Riese in einem Heftchen, das betitelt ist: „Über die Mysterien der Schambala“. Bethel 1911, 30 S. Inzwischen ist die Arbeit von Eichhorn-Karasek eine wertvolle Vorarbeit.

In das Innere von Deutsch-Ostafrika führt uns E. Johanssen, Ruanda. Bethel 1912. Hier sind die Berichte über die Mysterien sehr beachtenswert, in denen eine mystische Gemeinschaft mit einem Heilbringer hergestellt wird.

Ähnliches behandeln Vix und Struck in der Zeitschrift für Ethnologie 1911, 3, 4 S. 502—521. „Beitrag zur Ethnologie des Zwischenseengebiets von Deutsch-Ostafrika“ und „Bemerkungen über die Mbandwa des Zwischenseengebiets“.

Aus dem Kongostaat haben wir die stattliche Arbeit von R. P. Colle über die Baluba. *Les Baluba (Congo belge)*. Bruxelles 1913. Vol. I 422 S. Dieser erste Band schildert zunächst das materielle Leben und das Leben in der Familie. Schon in diesem Lande finden sich interessante Mitteilungen für den Religionsforscher, z. B. über Zwillingsgeburten S. 254, die hier für eine große Ehre gelten, über Zaubermedizin, über das Begräbnis etc. Die eigentliche Darstellung der Religion haben wir im nächsten Band zu erwarten. Die in der Zeitschr. für Kol.-Spr. IV von De Clercq veröffentlichten Märchen stammen aus demselben Volk.

Über Geheimbünde und Geheimsprachen am Kongo waren uns früher durch Bentley und Mense schon Nachrichten zugegangen, vgl. De Jonghe *Les Sociétés secrètes au Bas-Congo. Revue des Questions scientifiques.* Okt. 1907. Leroy *La religion des primitifs.* Paris 1909. Wir haben nun eine Monographie hierüber von L. Bittremieux, De geheime sekte der Bakhimba's. Leuven 1911, 201 S. Das Buch ist von P. Aug. De Clercq bevorwortet. Der wohlbekannte Forscher im Gebiet der Kongosprachen gibt unter anderm S. 7, 8 den sehr be-

achtenswerten Rat, beim Erfragen religiöser Stoffe sich zu erinnern, daß nicht jedermann alles weiß, daß Männer die Gebräuche der Männer, Frauen die der Frauen, Häuptlinge die der Häuptlinge kennen. Es ist stets mißlich, nur von einzelnen Individuen Berichte zu erhalten. Das Buch selbst gibt in Bild und Wort einen guten Einblick in dies dunkle Gebiet. Was für den Religionsforscher so merkwürdig an diesem „Geheimbund" ist, ist das, daß die Aufnahme etc. sich unter ganz ähnlichen Formen vollzieht wie bei den nationalen Mannbarkeitsfesten anderer Völker z. B. der Basutho. Vgl. das unten über die dortigen Beschneidungsgebräuche Gesagte.

Allerlei Dunkles wird völlig klar aus der Darstellung des Verfassers. Erstens die Aufnahmezeremonien bedeuten, daß die Knaben ins Totenreich eingehen. Sie werden hier geradezu durch einen Zaubertrank „getötet" und als Leichen weggetragen. Daher stammt auch das Bemalen mit weißer Erde. Sie kehren dann aus dem Totenreich wieder zurück, verstehen ihre Muttersprache nicht mehr und kennen ihre Mutter nicht S. 141. Ferner die ganze Einrichtung ist als eine Art „Schule" aufzufassen, in der die religiöse Lebensanschauung den Lernenden eingeprägt wird und in der sie auch die Geheimsprache lernen; vgl. hierzu besonders S. 72 ff. Die Mitteilungen über Geheimsprache sind sehr ausführlich — allerdings man möchte noch viel mehr wissen, und der Verfasser selbst deutet ja an vielen Stellen an, daß seine Mitteilungen entfernt nicht erschöpfend sind. Sehr wichtig scheint mir auch die Feststellung, daß das Mysterium der Sekte die Verehrung des Regenbogens ist, der auch hier, wie sonst vielfach in Afrika, als Schlange gedacht wird.

Dem Leser fallen viele interessante Einzelbemerkungen auf. Man kennt auch am Kongo noch die alte afrikanische viertägige Woche S. 44, Note. Den Neophyten ist der Genuß von Fisch und Eiern verboten S. 135. Ein „Beicht"gebet S. 151 schließt mit dem Ausruf: „Vater!" Melodien zu den Khimbaliedern teilt der Verfasser S. 171, 2 mit.

Unter dem unscheinbaren Titel „Mayombsche Namen" hat derselbe Verfasser in „Onze Kongo" einen Aufsatz veröffentlicht, der auch separat erschienen ist. Leuven 1912, 68 S. Es ist eine sehr fesselnd geschriebene Studie über die Namen der Bayombe. Sie nennen ihre Kinder nach den Ahnen und Geistern. Zwillinge sind Nkisi (Dämonen) -Kinder. Sie wohnen im Wasser, und wenn ein Mann vorüberkommt, suchen sie sich an ihn zu hängen, damit sie durch seine Vermittlung geboren werden können, S. 9, 23. Diese Vorstellung scheint mir die Erklärung dafür zu bieten, warum Zwillinge von dem einen Volk getötet, von dem andern mit Freuden begrüßt werden. Der Name wird auch hier als Schutz gegen die Geister und Zauberer verwandt. Man nennt z. B. sein Kind „Stinkmaus", weil man sagt: „Dies mein Kind sollen die Zauberer nicht verschlingen wie seine Brüder und Schwestern; denn die Art Mäuse ist nicht eßbar." Besonders erwähnt seien auch die Namen der Häuptlinge, die Namen im Geheimkult, die Namen der Hunde und der Palmen.

Gewisse Namen gibt man nur Männern, z. B. „Eidechse", andere nur Frauen, z. B. „Kröte". Auch das hat magischen Grund. Man glaubt, daß die Menschen nach dem Tode zu Geistern werden und durch einen weiteren Tod werden die Männer dann zu Eidechsen, die Frauen zu Kröten, S. 20. Das ist um so merkwürdiger, als die Bantusprachen ja bekanntlich das grammatische Geschlecht nicht kennen.

Nicht recht befriedigt hat mich die Lektüre von Ad. Cureau *Les sociétés primitives de l'Afrique équatoriale.* Paris 1912, 420 S.

Über die rein soziologische Seite des Werkes habe ich keine Veranlassung mich zu äußern. Zur Beurteilung der religiösen Vorgänge scheint der Verfasser nicht genügend gerüstet zu sein. Er ist mit rationalistischen Erklärungen bei der Hand, wo handgreiflich magische Gesichtspunkte in Betracht kommen. Er erklärt S. 38 die Anthropophagie lediglich aus dem Wunsch, Abwechslung in den Speisezettel zu bringen — gleich nach-

her gibt er aber selbst zu, daß der Grund bei einigen Völkern doch wohl religiös ist. Daß Männer das Menschenfleisch zubereiten, während die Küche sonst Sache der Frauen ist, läßt darauf schließen, daß er mit seiner Vermutung recht hat; vgl. hierzu auch S. 357. Man fragt sich, ob der Verfasser die Zustände in der afrikanischen Familie wirklich so wenig kennt, daß er S. 112 die Negerfrau beschreibt als nur darauf bedacht, viele Kinder zu haben. Dabei gibt er selbst S. 138 ff. an, wie gering die Kinderzahl ist, und führt als Ursache religiöse Verbote an. Er glaubt, daß künstlicher Abort bei verheirateten Frauen sehr selten ist S. 140 — nach allem, was wir sonst darüber wissen, irrt er sich. Daß die Macht der Zauberpriester ihren Grund lediglich in ihrer Herrschsucht haben soll, vgl. S. 377, ist unwahrscheinlich.

Immer wieder steht man unter dem Eindruck, daß der Verfasser, statt zu berichten, was er erfahren hat, subjektive Eindrücke wiedergibt, für die er sich eine Erklärung konstruiert. Leider verallgemeinert er dabei fortgesetzt, so daß man nicht weiß, welches der sehr verschiedenen Völker des französischen Zentralafrika er im Auge hat.

In Südkamerun und dem benachbarten französischen Kongogebiet haben die Stämme der Fâṅ und ihrer Verwandten viel Beachtung gefunden.

Von G. Teßmanns merkwürdigen Entdeckungen war schon im vorigen Bericht die Rede. Er hat sie jetzt im Zusammenhang dargestellt in einem reich illustrierten Buch: Die Pangwe, völkerkundliche Monographie eines westafrikanischen Negerstammes. Berlin 1913, 2 Bde., 275 und 402 S. Die Abbildung der seltsamen liegenden Figuren, die zu den Kulten der Pangwe gehören, lassen keinen Zweifel darüber, daß wir es hier mit sehr interessanten Entdeckungen zu tun haben, auf die man nicht gerechnet hatte. Außerdem ist die Schilderung der verschiedenen Kulte aus eigenster Anschauung vom Verfasser gegeben, und sein Buch bietet deshalb dem Religionsprofessor außerordentlich viel. Aber

es ist mißlich, daß zu so wichtigen Entdeckungen keine Originaltexte gegeben sind, sondern fast nur deutsche Darstellung. Und dann ist diese Darstellung nicht einfach Wiedergabe des von den Eingeborenen Gesagten, sondern es ist durchsetzt mit den Reflexionen des Verfassers, so daß man nicht weiß, was er beobachtet hat und was er aus Eigenem hinzufügt. Er beruft sich auf andere Gewährsmänner z. B. den unten zu nennenden Trilles, aber er scheut sich auch nicht, Vergleiche mit biblischen und ägyptischen Berichten anzustellen und sich auf Etymologien und Sprach-Vergleichungen einzulassen. Dabei setzt er sich über alle Sprachgesetze hinweg. Daß nzămbĕ „Gott“ auf nza = sa zurückgeht, und daß dies sa[1] „Sonne“ heißt, ist ihm ausgemacht. Natürlich hängt es denn auch mit semitisch schamasch = sam-as zusammen usf. Für Schöpfung und Sündenfall[2], ja sogar für die Trinität findet er Analogien bei den Pangwe. Wenn diese Nachrichten sich bestätigen, dann wird ein Einfluß alter katholischer Mission oder des Islam nicht zu bestreiten sein. Die freundliche Stellung des Verfassers zu den Eingeborenen hat ihm ein Eindringen in ihre geheimsten Riten ermöglicht. Um so überraschender ist dann am Schluß des Buches sein absprechendes Urteil über „den Neger“, das sich nicht wesentlich von den landläufigen Äußerungen unterscheidet.

---

[1] Henry sagt sehr beherzigenswerte Worte über eine derartige gewaltsame Heranziehung von sa „Schlange“: im *Bambara,* a. a. O., S. 76f., die auch hier passen.

[2] V. Largeau *Encyclopédie pahouine,* Paris 1901, behandelt die Sprache der Pangwe. Der Verfasser zitiert u. a. S. 211 einen Eingeborenen, der von der Schöpfung redet: Dieu est sans compagnon, sans femme, sans enfant, sans mère, sans père ... Dieu lui-même tout seul le comprend. ... Dieu créa l'homme avec l'argile; il prit de l'argile et créa l'homme avec. Das ist wohl ausreichend, um den rezenten Ursprung dieser Anschauungen zu erweisen. Übrigens übersetzt Largeau Nzăme ye Mebeghe „le misericorde avec Dieu“, während Teßmann darin den dreieinigen Gott findet. Die Übersetzung von Nzăme mit misericorde scheint mir unbegründet. Es ist doch wohl derselbe Gottesname, der an der westafrikanischen Westküste allen Bantu gemein ist und am Kongo nzambi ampungu „der allmächtige Gott“ lautet, vgl. Mary Kingsley *West African Studies,* London 1901, S. 130, 131, 403ff.

Mit demselben Volk beschäftigt sich R. P. H. Trilles in seinem umfangreichen Werk *Le totémisme chez les Fân.* Münster i. W. 1912, 653.

Zweifellos steckt in diesem Werk sehr viel nutzbringende Arbeit, und es verdient eingehendes Studium. Daß es persönliche Toteme neben den Totemen der Familien, Sippen und Stämme gibt, wird mit Recht betont. Die besonderen Gebräuche der Zauberer und Ärzte, sowie der Häuptlinge werden dann beschrieben, und es wird so ein Weg gebahnt durch die vielen verwandten und doch so verschiedenen Vorstellungen. Ich glaube aber, daß es doch weiterer Arbeit bedarf, um den Sachverhalt zu verstehen. So viel ich sehe, ist der Verfasser nicht ganz der oben erwähnten Gefahr entgangen, unter einem Begriff, dem des Totemismus, alles andere zu begreifen, was er an religiösen Phänomenen vorfand. Außerdem schweift er sehr gern über das von ihm zu bearbeitende Gebiet hinaus. Er spricht gelegentlich von Soninke und Ägyptern, Hottentotten und Rundi und zieht fernliegende Dinge herbei, die nicht genügend kritisch gewürdigt sind. So wird S. 419 der ostafrikanische murungu wiedergegeben als „Geist in der Höhe", mchawi „der Zauberer" als „veilleur mauvais" übersetzt — Dinge, die der Verfasser gutgläubig übernommen hat, ohne sie nachprüfen zu können. Auch der treffliche Ovid erscheint des öfteren, z. B. S. 296f. Ich hätte alle diese Gelehrsamkeit, auch die Polemik gegen andere gern entbehrt, um nur zu erfahren, was der Verfasser bei den Fân gefunden hat. Wie gefährlich diese Methode ist, kann der Verfasser am besten entnehmen aus der Art, wie Teßmann ihm gefolgt ist. Daß Wundt in der benutzten Literatur nicht aufgeführt ist, überrascht den Leser. So viel ich sehe, arbeitet der Verfasser weiter an der Durchdringung des schwierigen Stoffes, und so dürfen wir wohl hoffen, daß er der Sache noch besser Herr wird.

Wegen der hierher gehörigen Werke von Nekes und Hagen über Jaunde und Bulu siehe oben. Im Bäßler-Archiv III, S. 257—312 beschrieb Carl W. H. Koch „Die Stämme des Bezirks

Molundu in sprachlicher, geschichtlicher und völkerkundlicher Beziehung". Er gibt S. 280 auch einiges über die Religion.

Es ist wohl nicht zufällig, daß wir besonders gute Arbeiten über die Religionen aus dem Gebiet der **Sudansprachen** besitzen. Hier scheinen sich vielfach weit reichere Formen erhalten zu haben als unter den Bantu. So hat uns denn auch der hier längst als Fachmann an erster Stelle stehende, leider nunmehr schon von uns geschiedene D. Spieth mit einer neuen, sehr wertvollen Gabe beschenkt: Die Religion der Eweer in Süd-Togo. Religionsurkunden der Völker, herausgegeben von J. Boehmer, Abt. IV, Bd. II. Leipzig 1911, Dieterichsche Verlagsbuchhandlung. 316 S. Geh. M. 9.

In seinem großen Sammelwerk über die Ewestämme, das 1906 erschien, hat sich der Verfasser im wesentlichen darauf beschränkt, die Mitteilungen der Eingeborenen Südtogos über ihre religiösen Vorstellungen zu Protokoll zu nehmen und zu ordnen. Man kann verstehen, daß es ihm ein Bedürfnis war, eine zusammenhängende Darstellung der von ihm vorgefundenen Religionsformen zu geben.

Das Buch, dem eine Einleitung über das Land und Volk der Eweer und über ihr Geistesleben beigefügt ist, gliedert sich in sieben Kapitel. 1. Der Gottesglaube der Eweer. 2. Die trõwo (Dämonen). 3. Die religiösen Geheimbünde, a) Der Yewe-Bund, b) Die Wahrsagerei. 4. Seelenglaube und Seelenkult. 5. Die Zauberei. 6. Das aka-Wesen (Gottesgerichte). 7. Hexen und verwandte Erscheinungen.

Wie alle Werke von Spieth zeichnet sich auch dies Buch aus durch seine unerschütterliche Gründlichkeit und schlichte Wahrhaftigkeit. Es ist keine leichte Lektüre, denn es verlangt von dem Leser das Eindringen in die uns so fremden Gedankengänge des Afrikaners, ohne daß dabei zur Belebung der Darstellung und zur Ermutigung des Lesers Parallelen zu Bekanntem gezogen werden oder daß die Eleganz der Diktion über den schweren Stoff hinweghilft. Alle solche Mittel ver-

schmäht der Verfasser. Mit unablässiger Energie bohrt er sich in den Stoff hinein, ohne sich nach dem Leser umzuschauen. Er setzt voraus, daß er folgen wird, wenn ihm wirklich daran gelegen ist, die Sache kennen zu lernen. So hat Spieth das geschaffen, was das Buch sein soll, eine Urkunde über die Religion eines schriftlosen afrikanischen Volkes, die in ihrer Ursprünglichkeit und Fremdartigkeit uns zunächst erschreckt und durch ihren Reichtum überrascht, aber die für die Wissenschaft unendlich wertvoller ist als eine Fülle geistvoller Bemerkungen.

Spieths Buch ist keine leichte Lektüre, aber es ist eine unentbehrliche Grundlage für jeden, der sich ernstlich mit den Religionen der Afrikaner beschäftigen will. Natürlich wäre es ein Irrtum anzunehmen, daß die religiösen Vorstellungen der Eweer nun erschöpfend behandelt sind. Auch ein Meister wie Spieth hatte seine Einseitigkeit, und so können wir hier zur Ergänzung hinweisen auf ein Werk, das zu dem Besten gehört, was wir an Monographien auf diesem Gebiete haben. Jos. Henry *l'âme d'un peuple africain, les Bambara, leur vie psychique, éthique, sociale, religieuse.* Anthropos-Bibliothek I, 2. Der Verfasser hat sich gründlich hineingedacht in das Seelenleben des Volkes, das er schildert, und die herkömmlichen Urteile und Vorurteile abgelegt. Er hat auch hinter die Kulissen gesehen — z. B. läßt er sich von der scheinbaren Ehrbarkeit der Eingeborenen in sexueller Beziehung nicht täuschen, sondern weiß, wie die Dinge in Wirklichkeit stehen. Für einen Freund der Afrikaner ist es ein wahres Vergnügen, das Buch zu lesen, das dem Religionsforscher fast auf jeder Seite wertvolle Beobachtungen mitteilt. Ich glaube, daß der Verfasser recht hat, wenn er allerlei islamitische Formen und arabische Ausdrücke nur für einen oberflächlichen Firnis hält, unter dem echt afrikanisches Denken sich verbirgt, S. 67f. Soviel ich sehe, liegt aber bei der Eheschließung, S. 203, und bei der Beerdigung, S. 214, mehr islamitische Sitte vor, als der Verfasser annimmt. Sehr lehrreich ist hier die S. 130 berichtete Rückkehr zum Heidentum, die Tausende vollzogen, als der Druck der Muhammedaner

unter französischem Einfluß nachließ. Sie brauchten sich nicht erst in die heidnischen Geheimkulte aufnehmen zu lassen, denn sie waren trotz ihrer äußeren Zugehörigkeit zum Islam schon Mitglieder des Kultes. Sogar Bambara, die in der Sklaverei ihre Sprache vergessen haben und fanatische Muhammedaner sind, opfern noch den Dämonen und singen die Kultlieder, obwohl sie sie nicht mehr verstehen. Der Verfasser hat deshalb sicher recht, daß die europäische Regierung keinen Grund hat, die Ausbreitung des Islam zu begünstigen, auch liegt kein Grund vor, die oft genug verbrecherischen Handlungen heidnischer Zauberer zu dulden. Ob es aber ratsam ist, so energisch gegen das Heidentum mit Zwangsmitteln vorzugehen, wie der Verfasser S. 51 vorschlägt, möchte ich doch bezweifeln. Damit beseitigt man grobe Exzesse, was ja immerhin etwas ist, aber die Sache pflegt im Geheimen weiter zu bestehen. Besonders möchte ich noch aufmerksam machen auf folgende Partien in dem interessanten Buch, das den schwierigen Stoff in liebenswürdigster Form behandelt, wie das eben nur ein Franzose kann.

S. 41 erzählt er uns von dem Glauben der Bambara, daß die Termiten, nachdem sie ihre Flügel abgeworfen haben und wieder in die Erde gekrochen sind, dann zu einem Baum werden, eine Anschauung, der ich noch in keinem afrikanischen Volke begegnet bin.

Die S. 54 geschilderte Praxis, Zaubermittel unter dem Nagel des Mittelfingers zu verbergen und so dem Feinde beizubringen, um ihm zu schaden, ist mir auch aus Kamerun berichtet worden.

Der S. 58—60 erwähnte Glaube, daß die Verstorbenen in ihren Nachkommen wieder auf der Erde erscheinen, ist auch sonst bekannt, z. B. in Togo.

Das S. 63f. angeführte saraka geht auf arab. sadaka, nicht auf saraka S. 64 zurück, vgl. übrigens S. 62 Allah „Gott", djiné „Dämon", S. 66 meléké „Engel", ardjana „Paradis", sétané „böser Geist", djahanéma „Hölle", S. 69 bismilahi „herein!" (im Suaheli hat es die Bedeutung: „Platz da!" bekommen). Man ahmt hier islamische

Sitte nach, ohne zu wissen, was das Wort heißt. Doch vgl. einen anderen Gebrauch des Wortes S. 193.

Sicher hat der Verfasser recht, daß die Gottesvorstellung nicht erst islamischem Einfluß zu danken ist, auch wenn der gebräuchliche Name Allah ist. Wir finden den Gottesnamen auch bei afrikanischen Völkern, die keine Berührung mit dem Islam hatten, und der mohammedanische Suaheli braucht das afrikanische Wort Muungu völlig gleichbedeutend mit Allah. Es scheint mir aber sehr wichtig, daß der Verfasser S. 78 ff. darauf hinweist, daß der echte Gottesname sicher nicht ausgesprochen wurde, da man ja nicht einmal den Namen des Häuptlings, des Hausvaters und anderer Genien ausspricht.

Sicher hat der Verfasser die Meinung des Afrikaners getroffen, daß er nicht denselben Stammvater hat wie der Europäer und der Araber, und deshalb sieht er deren Religionen als etwas an, was seiner Art fremd ist, S. 83.

Über den Kultus der Vegetationsdämonen bringt S. 90f., soviel ich sehe, Neues. Man darf nicht dabei sprechen, wie bei so mancher magischen Handlung. S. 80 erwähnt er eine Mauer, die um die Kultstätte gezogen ist, und bezeichnet das mit Recht als ungewöhnlich. Zwillinge gelten als Segen S. 97, dabei wird der zuletzt Geborene als der Ältere angesehen, S. 98.

Höchst merkwürdig ist die von Eingeborenen gegebene Auskunft S. 128, daß man im Fetisch die äußere Erscheinung und die magische Kraft sich so vereint denkt wie Leib und Seele des Freundes, die man beide gemeinsam wert hält, ohne daß man sie trennen kann.

Dämonenkulte erben sich weiter vom Vater auf den Sohn, S. 142. Die Schilderungen über die sexuelle Moral der Bambara, S. 157 ff., vergleiche man mit der Auffassung von Frobenius.

Vgl. besonders auch die Ausführungen über die geringe Anzahl der Kinder, S. 164.

Die Bezeichnung der Beschneidung als „zweite Geburt", S. 181, ist außerordentlich treffend, und der Gebrauch, daß nach der

Exzision der Mädchen sie von der Mutter oder einer älteren Schwester wie Neugeborene auf dem Rücken getragen werden, beleuchtet gut die Denkart der Eingeborenen. Durch das Beschneiden werden sie erst in die Volksgemeine aufgenommen, werden sie Bambara, S. 197; ein Unbeschnittener ist kein Bambara, S. 216.

Merkwürdig ist das Schlachten von Hunden für die Toten, S. 215, auch deshalb, weil der Hund vom Muhammedaner so entschieden verachtet wird.

Die Sektion von Frauen, die vor der Geburt ihres Kindes starben, S. 225, ist wohl auch sonst zu belegen. Daß man sich aus magischen Gründen in der Regel weigert, das Kind einer Frau, die bei der Geburt starb, aufzuziehen, ist allgemein afrikanisch.

Die Aussätzigen gehören auch hier nicht zur Volksgemeine, S. 230. Ich gebe noch kurz den Inhalt des trefflichen Buches: I. Die Geistesart des Bambara, II. Der Animismus und seine Folgen, III. Allgemeine Gedanken des Bambara über das menschliche Leben, IV. Begriffe des Bambara über Gott, die unsichtbare Welt, Adam und Eva, V. Der Katechismus bei den Bambara, die Verehrung der Gnéna. Klassifikation der Gnéna, die mit den Dschinnen der Araber identisch sind, VI. Kultus, Lustbarkeiten, saraka, Opfer und Tänze zu Ehren der Gnéna. VII. Die Verehrung des Satan oder Verehrung der Gna oder Boli, VIII. Die ersten Lebensjahre des Bambara, IX. Die Beschneidung im Lande der Bambara, X. Die Bambara-Heirat, XI. Die Bambara-Begräbnisarten.

Dem interessanten Buche ist zu wünschen, daß es viele Leser findet, nicht nur in den Kreisen der Wissenschaft, sondern auch bei den Vertretern der kolonialen Praxis und der Mission. Auch wer nicht mit Bambara, sondern mit anderen Afrikanern zu tun hat, wird viel aus dem Buche lernen.

Kleinere Mitteilungen über die Religion der Eweer finden sich u. a. im Bäßler-Archiv I 4, 5 und II von C. Spieß — vgl. die Darstellung des aklama (persönlicher Schutzgeist des Menschen)

in menschlichen Doppelfiguren, die einbeinig und einarmig sind, S. 224.

Benin hat dem Ethnographen und dem Religionsforscher allerlei Rätsel aufgegeben. Um so erfreulicher ist jede neue Publikation über dieses Gebiet. Über Sprache und Ethnologie des Landes am Unterlauf des Niger, in dem Benin liegt, berichtet Northcote W. Thomas *Anthropological Report on the Edo-speaking Peoples of Nigeria* Vol. I, II. London 1910.

Der erste Teil des Werkes ist in folgende Artikel gegliedert: I. Sprache und Volk, II. Religion und Zauberei, III. Heirat und Geburt, IV. Erbrecht, Adoption und Vermögensrecht, V. Strafrecht, VI. Verwandtschaft. Ein Anhang enthält u. a. noch Notizen über Abstammung und Verwandtschaft.

Die Darstellung ist etwas trocken, gibt aber eine Menge gute Einzelnotizen.

Z. B. die Opfertiere dürfen nicht schreien, S. 30. Aber man erstickt das Opfertier nicht wie bei anderen Völkern, sondern schlachtet es unter bestimmten Vorsichtsmaßregeln, S. 31. Daß früher in Benin den Ahnen Menschen geopfert wurden, wird bestätigt, S. 37. Auch hier hat man die Vorstellung, daß jeder Mensch sein Ehi, eine Art persönlichen Schutzgeistes, hat, das nach dem Tode ins Jenseits zurückkehrt, S. 39. Daneben hat er auch hier eine zweite, niedere „Seele“, S. 40. Für einen Verstorbenen, dessen Leib von Krokodilen gefressen ist, oder den man sonst nicht bekommen kann, wird eine Art Scheinbegräbnis gefeiert, S. 42. Band II enthält lediglich Sprachliches, darunter eine Reihe von Originaltexten mit Interlinearversion. Für den Nicht-Linguisten wäre es nützlich gewesen, wenn noch eine zusammenhängende Übersetzung beigegeben wäre.

Das Gebiet südlich und östlich von dem eben genannten behandelt derselbe Verfasser in einem zweiten Werk: *Anthropological Report of the Ibo-speaking Peoples of Nigeria* Vol. I—III. London 1913.

Der erste Band, dem auch 20 gute Illustrationen beigegeben

sind, hat zwölf Kapitel, von denen hier besonders folgende in Betracht kommen: III. Religion, IV. Priesterkönige, V. Nso ani (Verbote), VI. Heirat, Geburt, Geschlechtsleben, Verwandtschaft, VII. Abzeichen (Tätowierung, Zahnverstümmelung) und Grade (Titel verschiedenen Ranges), VIII. Begräbnisgebräuche, IX. Verschiedene Gebräuche, Krieg, X. Recht, XI. Kalender, Astronomie, Handwerk, XII. Überlieferungen und Sagen.

Die Darstellung scheint mir viel frischer zu sein als in dem ersten Werk. Der Verfasser findet trotz aller Ähnlichkeiten mit der Religion der Edo-Leute doch auch recht ernstliche Unterschiede. Die Dämonen sind bei den Edo menschlich gedacht als wirkliche Persönlichkeiten, während sie bei den Ibo mehr einen unpersönlichen Charakter haben.

Man ist überzeugt, daß Verstorbene in den später geborenen Kindern wieder erscheinen, und wenn ein Kind geboren ist, wird die Person des darin Verstorbenen durch einen Zauberdoktor ermittelt, S. 30 ff. Sehr interessant sind die Masken, die Verstorbene darstellen, S. 41 ff.

Band II ist ein Wörterbuch, Band III gibt Texte, und zwar Sprichwörter, Erzählungen, Märchen.

Das ganze Werk verdient gelesen zu werden.

Delafosse und Frobenius sind schon erwähnt.

v. Hagen berichtet im Bäßler-Archiv II S. 77—116 über die Bana in Kamerun, die er wunderlicher Weise fortgesetzt „Wilde" nennt. Gelegentlich stellt er so überraschende Behauptungen auf wie die: „In jeder Religion liegt eine Lebensverneinung" S. 107, aber davon abgesehen schildert er mit freundlichem Verständnis und als Kenner die Sitten dieses Stammes, über den wir so wenig Nachrichten hatten.

E. Funke gibt uns eine Anzahl Märchen einiger Inlandstämme in Togo: „Die Familie im Spiegel der afrikanischen Volksmärchen". Zeitschr. für Kol.-Spr. II S. 37—63.

Über die religiösen Vorstellungen der nilotischen Völker, soweit sie nicht Muhammedaner sind, waren wir bisher nur sehr

wenig unterrichtet. Auch waren die Zusammenhänge dieser Völker natürlich durchaus noch nicht genügend klar erkannt. Linguisten, Ethnographen und Anthropologen waren an der Arbeit, den sehr verwickelten Tatbestand zu ermitteln. Unter diesen Umständen sind die Arbeiten des durch seine Ewe-Studien wohlbekannten Professors D. Westermann über Völker und Sprachen des westlichen Sudan überaus willkommen. Das Hauptwerk ist „*The Shilluk People. Their Language and Folklore*". Philadelphia. Berlin 1912. 312 S. M. 12.—. Mit Recht unterscheidet der Verfasser nach der Sprache hamitische Niloten von sudanischen Niloten, zeigt aber zugleich, daß beide Sprachgruppen durch reichlichen Austausch ihres Wortschatzes sich stark genähert haben. Indes haben die sudanischen Niloten ganz charakterische Eigentümlichkeiten der Sudansprachen beibehalten, z. B. die musikalische Betonung. Das gibt auch dem Religionsforscher wichtige Fingerzeige. Der Verfasser teilt außer den rein sprachlichen Erörterungen mancherlei Interessantes mit aus dem Leben des Volkes. Ich verweise besonders auf das Begräbnis des Königs, der zusammen mit zwei lebenden Sklavinnen in einer Hütte beigesetzt wird, bis nur seine Gebeine übrig sind, die man dann in einem Flusse bestattet. Ferner mache ich aufmerksam auf die Sagen vom Helden Nyikang, der mit der Sonne kämpfte, S. 158, auf die Gebete und Zeremonien, S. 171ff., usw. In einer Studie von Westermann über die Nuer-Sprache in den Mitt. des Sem. für or. Spr. 1912 finden sich noch einige Texte über Schöpfungssagen und Begräbniszeremonien sowie Gebete.

Aus dem Gebiet der **Hamitensprachen** sei vor allem erwähnt M. W. H. Beech *The Suk, their Language and Folklore.* Oxford 1911. 151 S. Es handelt sich um einen den Nandi verwandten Hirtenstamm, der trotz mancherlei fremden Blutes doch noch linguistisch zu den Hamiten zu rechnen ist. Sie verehren als höchsten Gott den Himmel. Das Weib Gottes sind die Plejaden, der Mond, der Regen und die Sterne sind seine Kinder, Venus ist die älteste Tochter. Aber andere verehren wie die Masai nur den

Regen als höchsten Gott. Geisterverehrung ist nachweisbar. Auch hier wie bei anderen Hamiten und einigen Bantu füttert man Schlangen, die ins Haus kommen. Die Beschneidung ist üblich, aber nicht ein strenges Gesetz. Eidechsen und Frösche tötet man nicht. Frauen dürfen den Schmied nicht bei der Arbeit sehen. Miss A. Werner hat im *Journal of the Afr. Loc.* 1914 S. 121—142 und S. 262—287 allerlei Interessantes über die Galla mitgeteilt. Die Altersklassen werden auf eine historische Person zurückgeführt.

Mir ist nicht klar geworden, zu welchem Zweck Hanns Fuchs eine deutsche Übersetzung der von Hollis herausgegebenen Masaitexte veranstaltet hat unter dem Titel: Sagen, Mythen und Sitten der Masai. Jena 1910. Dabei ist aus dem Vorwort nicht einmal klar ersichtlich, daß es sich tatsächlich nur um eine Übersetzung aus dem Englischen handelt. Von dem Verfasser stammt außer einigen geringfügigen Zeilen nur das Zitat aus Abraham a Santa Clara, S. 82. Übrigens ist die Übersetzung nicht einmal immer korrekt, z. B. Hollis, S. 240: donkey ist nicht ein Affe, sondern ein Esel, siehe S. 65.

Wertvoll ist „Spruchweisheit der Masai“ von H. Fokken. Leipzig 1914. 37 S.

Vgl. noch die Bemerkungen über das Heidentum der Ful bei Delafosse oben, sowie über das Heidentum der Hausa weiter unten.

Aus dem Gebiet der **Hottentottischen** Religion liegt nichts Neues vor, aber über die **Buschmänner** haben wir eine klassische Monographie aus berufenster Feder: W. H. J. Bleek and L. C. Lloyd *Bushman Folklore.* London 1911. 498 S.

Der starke Subjektivismus der Buschmänner kommt hier klar zum Ausdruck. Nach persönlichen Empfindungen, die sie haben, beurteilen sie die Außenwelt. Höchst merkwürdig ist die Beachtung, die Sterne und Blumen bei ihnen finden. Ihr Zeichen- und Maltalent ist bekannt. Ich habe mich etwas ausführlicher hierüber verbreitet in dem Heft: Das Evangelium und die primitiven Rassen. Berlin-Lichterfelde 1913. 18 S.

Über die Religion der **Pygmäen** ist etwas Neues nicht bekannt geworden.

Aus **Madagaskar** erhielten wir eine sehr ausführliche Arbeit von H. Rusillon *Un culte dynastique avec évocation des morts chez les Sakalaves de Madagascar.* Paris 1912. 195 S. Frs. 3,50. Das Buch hat den großen Vorzug, daß der Verfasser nicht mit Theorien und Reflexionen arbeitet, sondern möglichst schlicht und anschaulich berichtet, was er gesehen hat. Das Befallensein von Geistern, was man hier le tromba nennt, ist so ausgebildet, wie mir das vom afrikanischen Festland nicht bekannt ist. Ich möchte das Buch deshalb dem Studium aller derer empfehlen, die mit ähnlichen Vorgängen in Afrika sich zu beschäftigen haben.

Bei der Tierverehrung S. 44 fiel mir auf, daß der heilige Stier vier weiße Füße haben muß — wie ein Stier echt holländischer Rasse. Die Frauen ziehen bei der Befallenheit Männerkleider an und die Männer Frauenkleider S. 83, 96, 113, 126. Vgl. den Wechsel der Kleider bei den Mannbarkeitsfesten der Nandi! Der bei der Heilung tätige Zauberdoktor wird mit einem Suaheliwort fondy = fundi „Meister" genannt. Beachtenswert ist die durch die Befallenheit erworbene oder gesteigerte Fähigkeit, fremde Sprachen, z. B. Französisch, zu sprechen, S. 127, 140. S. 149 ff. sind Melodien zu den Gesängen gegeben, die z. T. in Terzenläufen harmonisiert sind, vermutlich unter europäischem Einfluß.

Madagassische Poesien bietet Jean Paulhan *Les Hain Teny Merinas, poésies populaires malgaches recueillies et traduites.* Paris 1913. 449 S. Frs. 7,50.

Im zweiten Anhang zu dem oben erwähnten Werk von Trilles findet sich eine Studie von R. P. Orinel *Caimans et sorciers à Madagascar,* in der auch das tromba erwähnt wird.

Über das Eindringen **fremder Religionen** in Afrika[1] aus

[1] Vgl. E. Naville *Origine africaine de la civilisation égyptienne. Revue archéologique.* Paris 1913. II S. 47 — 65.

alter Zeit sind wir immer noch nicht genügend informiert. Hoffen wir, daß die Ausgrabungen von Wellcome in Djebel Moya bei Senaar uns neues Licht darüber geben, woher die alte sudanische Kultur stammt. Wie heute die Wege des Sudanesen nicht über Ägypten, sondern über das Rote Meer nach Arabien gehen und wie umgekehrt immer neue arabische Stämme auf diesem Wege zum Sudan hinübergeflutet sind, so mag es ja auch in alter Zeit gewesen sein.

Stuhlmann hat in seinem „Kulturgeschichtlichen Ausflug in den Aures“, Hamburg 1912, auf mancherlei alte Zusammenhänge zwischen dem westlichen Nordafrika und Asien und Europa hingewiesen.

Auf altchristliche Spuren im Sudan hat Frobenius a. a. O. nachdrücklich aufmerksam gemacht, und es will mir scheinen, als wenn wir in dieser Hinsicht noch mancherlei zu erwarten hätten. Die Reste altnubischer christlicher Literatur hat Griffith kürzlich herausgegeben: *The Nubian Texts of the Christian Period.* Berlin 1913. 134 S.

Montandon hat bei seiner Durchquerung Abessiniens auch die Unterschiede der Religion sorgsam verfolgt und hat Beziehungen gefunden zwischen der linguistischen, sozialen und anthropologischen Gruppierung der Christen, Juden, Muhammedaner und Heiden dieses Gebiets. Vgl. *Au Pays Ghimirra.* Paris 1912. 424 S.

Wilde gibt uns in seinem sehr frisch geschriebenen Buche „Schwarz und Weiß“ Berlin 1913, 287 S., eine sehr gründliche, auf persönlichen Studien beruhende Darstellung von dem Zusammenwirken europäischer und afrikanischer Kräfte im wirtschaftlichen, politischen und geistigen Leben von Britisch-Südafrika. Auch die Religionsvorstellungen dieser Völker hat er auf S. 104—120 kurz geschildert. Dabei bringt er neben mancherlei Bekanntem auch einzelne Züge, die in dieser Weise wohl noch nicht bekannt sind, so z. B. die Beziehungen zwischen Jenseitsvorstellungen und dem Wasser S. 107. Daß die

Fische zu den Seelentieren gehören und infolgedessen von den meisten Südafrikanern aufs äußerste verabscheut werden, war bekannt. Neu ist, daß die Wakaranga in vielen Quellen Fische halten und sie „Segen", „Leben", „Gott" nennen. Was hier weiter über den Zusammenhang der lebenden Generationen mit den Ahnen und den Totemtieren gesagt ist, ist sehr wichtig. Auch auf die Zauberwürfel und die Wasserschale zum Wahrsagen bei den Bavenda sei noch verwiesen, s. S. 117. Diese Schalen haben schon Anlaß zu mancherlei Erörterungen gegeben. Besonders lehrreich ist aber in Wildes Buch alles, was über das Eindringen der europäischen Kultur und des Christentums in diese afrikanische Welt gesagt ist. Hat doch Südafrika schon den Anfang gemacht zur Bildung selbständiger afrikanischer Kirchen mit farbigen Geistlichen und Lehrern, die durch die Kirchensteuern und Gaben der farbigen Gemeinden unterhalten werden.

Für die Frage, in welchem Umfange heidnische Vorstellungen vom Christentum überwunden werden oder sich in der christlichen Gemeinde erhalten, ist ein kleines Heft sehr lehrreich, das Missionsinspektor Schlunk herausgab: Reste heidnischer Anschauungen in den Christengemeinden Togos. Bremen 1911. 16 S. Das kleine Heft ist um so wichtiger, als es die Darstellung zweier farbiger Lehrer wiedergibt, die über die Zustände in ihrem eigenen Volk berichten.

Eine andere Seite desselben Problems behandelt Chr. Endemann in seinem kleinen Aufsatz: Der Einfluß des Christentums auf Gemütsleben und Sitte der Eingeborenen in Südafrika. Berlin 1912.

Für einen sehr glücklichen Gedanken halte ich den Versuch von Henri A. Junod, das Geistesleben des Südafrikaners in der gegenwärtigen Zeit der Umwälzung darzustellen in Form einer freien biographischen Dichtung: Sidschi. Leipzig 1911. Die deutsche Ausgabe ist bearbeitet von Professor Dr. C. von Orelli. Das Leben im heidnischen Kraal und die Beschneidung mit den seltsamen Gebräuchen dieser afrikanischen „Volksschule"

wird zunächst geschildert[1] und dann begleiten wir den Helden durch allerlei erfreuliche und unerfreuliche Wege, auf denen er für Christentum und Kultur schließlich doch gewonnen wird. Neben den streng wissenschaftlichen Arbeiten des sachkundigen Verfassers ist diese Darstellung allen denen sicher sehr erwünscht, die sich zuerst in das fremdartige Gebiet afrikanischer Vorstellungen hineindenken müssen.

Wie große Anstrengungen Kolonialregierung und Mission in den deutschen Kolonien machen, um die Denkweise der Afrikaner zu beeinflussen, und welchen Erfolg diese Bemühungen aufweisen, geht hervor aus zwei Werken des schon genannten M. Schlunk: 1. Die Schulen für Eingeborene in den deutschen Schutzgebieten, Hamburg 1914. 2. Das Schulwesen in den deutschen Schutzgebieten, Hamburg 1914. In dem erstgenannten Werk ist das sehr umfangreiche statistische Material verarbeitet, das durch eine Enquete der Zentralstelle des Hamburgischen Kolonialinstituts beschafft war. Das zweite gibt einen Überblick in mehr populärer Form.

Dem Studium des Islam in Afrika hat besonders C. H. Becker seine Aufmerksamkeit zugewandt und uns mit einer schönen Monographie beschenkt über den Islam in Deutsch-Ostafrika. Der Islam. II 1 S. 1—48.

Den Beamten und Missionaren, die in Afrika praktisch mit dem Islam zu tun haben, kann nicht genug empfohlen werden, sich von Sachkennern beraten zu lassen, damit sie nicht in unberechtiger Weise verallgemeinern. Daß der Islam zunächst durch seine Amulette und Zaubersprüche Propaganda macht, ist unbestritten. Als Beleg hierzu diene u. a. die Studie von Stumme über Amulette von Elefantenjägern in Kamerun. Zeitschr. für Ethnologie 1911 S. 91—113.

Auf das schöne Werk von Delafosse ist oben schon hin-

[1] Vgl. dazu Wilde *Die heidnische Volksschule in Südafrika.* Mission und Pfarramt 1912, S. 12—29, ferner das oben besprochene Hauptwerk von Junod.

gewiesen, ebenso auf Frobenius, der sich als kräftiger Gegner des Islam erweist. Wieviel Afrikanisches sich unter der islamischen Oberschicht doch noch hält, ersieht man aus den populären Erzählungen; vgl. oben das Werk von Henry über die Bambara.

Zu einem andern islamischen Sudannegerstamm, den Songhai, führt uns Dupuis-Yakomba *Les Gao ou chausseurs du Niger*. Paris 1911. 303 S.

Es sind Heldengedichte in demselben Stil, wie sie uns Frobenius in seinem schwarzen Dekameron bietet. Hier sind die Gedichte im Original mit Übersetzung gegeben. Sie überraschen durch den heldenhaften Schwung der Sprache und die Abenteuerlichkeit des Inhalts.

Umfangreicher ist die Literatur über die muhammedanischen Hamitenvölker.

A. J. N. Tremearne hat uns mit einer Reihe wertvoller Bücher beschenkt. In *Hausa Folk-Tales*, London 1914, 240 S. gibt er die originalen Hausa-Geschichten. Ich möchte besonders darauf hinweisen, daß auch hier wie bei den heidnischen Ewe in Togo die Spinne[1] als kluges Tier im Märchen eine große Rolle spielt. Die einseitige Riesin, die hier erscheint, erinnert an die einseitigen Spukgeister anderer Afrikaner.

Die Übersetzung der Texte mit mancherlei Erklärungen und vielen Illustrationen gibt der Verfasser in einem andern Werk: *Hausa Superstitions and Customs*. London 1913. 548 S. Besonders sei hier auf Kap. VI und VII verwiesen, in denen die magischen Vorstellungen behandelt werden.

Die Geschichte von der Hyäne und der Hündin, die ihre Kinder umbringen wollten, und von denen nur die jungen Hyänen getötet werden, erinnert den Verfasser an eine malaische

---

[1] Übrigens erfuhr ich neuerdings von einem Duala, warum die Duala den Himmel dibobe, „Spinne", nennen. Die Erde ist das Gewebe, auf der der Leib der Riesenspinne ruht. Das runde Himmelsgewölbe wird als Leib der Spinne aufgefaßt.

Sage von Sonne und Mond S. 116 — gewiß mit Recht, denn die gleiche Sage findet sich auch in Afrika. Vgl. meine Religionen der Afrikaner S. 20ff. Eine große Rolle spielen die Bori „die Geister", wie die Boli bei den Bambara, siehe oben.

Diesen Vorstellungen hat der Verfasser ein eigenes Buch gewidmet: *The Ban of the Bori.* London 1914. 497 S. Besonders wertvoll war mir die Bemerkung S. 24, daß nicht alle Hausa Muhammedaner sind, sondern daß es auch heidnische Hausa gibt. Ferner verweise ich auf die Reste des Totemismus S. 31ff. Die Bestrafung des Totemtieres, das seine Schuldigkeit nicht getan hat, und seine Absetzung sind sehr merkwürdig, nicht minder, daß die Priesterkönige nach einiger Zeit getötet werden. S. 36ff.

Vgl. auch die Ful-Texte in H. Gaden *Le Poular, dialecte Peul du Fouta Sénégalais.* Paris 1913.

Daß aber auch die eigentlich geistige Religion des Islam von den Afrikanern verstanden wird, beweist u. a. das große Heldengedicht Herkal in Suaheli-Sprache, das in über 1000 vierzeiligen, gereimten Strophen den Zug Muhammeds nach Tabuk und die Besiegung des Heraklios besingt. Das Gedicht war von D. Krapf seinerzeit in Ostafrika gefunden. C. G. Büttner war über der Fertigstellung der Übersetzung verstorben, und es gelang mir erst kürzlich die mühevolle Arbeit zu beendigen. Es ist herausgegeben und übersetzt in der Zeitschr. für Kol. Spr. II. 1911, 1912.

---

4. Neuerscheinungen zur Religions- und Kirchengeschichte des Mittelalters und der Neuzeit

Von **Albert Werminghoff** in Halle an der Saale

Unser erster Bericht über die Neuerscheinungen zur Religions- und Kirchengeschichte des Mittelalters und der Neuzeit war bemüht, eine straffe Gliederung des Stoffes durchzuführen, derart daß aus seiner Anlage selbst Inhalt und Bedeutung der gewürdigten Gesamtdarstellungen und Einzelschriften zutage treten sollten: er ging von grundsätzlichen Erörterungen und umfassenden Übersichten aus, um dann erst den zerstreuten Monographien sich zuzukehren. [1] Der neue, hier vorzulegende Bericht bekundet das Unvermögen, die Masse der Bücher und Aufsätze in streng logischer oder historischer Anordnung zu werten. Zu verschiedenartig ist ihre Form und ihr Inhalt, zu wenig auf gleicher wissenschaftlicher Höhe die Gesamtheit der Leistungen, während nicht zuletzt äußere Umstände die Auswahl der zur Besprechung überwiesenen Arbeiten bedingten. So bleibt nichts anderes, als, dem antiken Redner ähnlich, mit einer *captatio benevolentiae* für uns selbst und die im folgenden angestrebte Übersicht zu beginnen. Sie wird an mehr denn einer Stelle Risse und Sprünge zeigen, die sich nicht beseitigen ließen. Nur der eine Gedanke durfte für sie maßgebend sein, jedem wirklich wissenschaftlichen Wollen den ihm gebührenden Platz nicht zu versagen.

Der kurze Hinweis auf drei gedrängte Abrisse der Kirchengeschichte mag unsere Zusammenstellung einleiten, wenngleich keiner von ihnen den Anspruch darauf erhebt, der Überlieferung neue Ergebnisse abzugewinnen oder der Forschung neue

[1] *Archiv für Religionswissenschaft* XIV (1911) S. 603 ff.

Bahnen zu zeigen. Populär gehalten oder zum Schulunterricht bestimmt wollen sie kirchengeschichtliche Kenntnisse verbreiten helfen, ohne doch von konfessionell gefärbter Darstellung und Auswahl der Tatsachen absehen zu können. Das Buch von G. Deharpe liegt in einer italienischen Übersetzung vor und bekundet allenthalben den seiner Kirche treu ergebenen Katholiken, der am liebsten bei der mittelalterlichen Periode verweilt, die neuere dagegen kürzer behandelt, um mit dem Pontifikat Pius X. zu schließen. Man folgt der geschickten Darstellung nicht ungern, da es auch für den Protestanten nützlich ist, von katholischer Auffassung Kenntnis zu nehmen; nicht jedes Urteil freilich ist von unbedingter Objektivität eingegeben und die Geschichte der Kirche allzusehr als die eines rechtlichen Gebildes dargestellt, so daß die in ihr lebenden religiösen Ideen in den Hintergrund treten mußten. Für den Verfasser ist, wie aus der lehrreichen Einleitung ohnehin folgt, die katholische Kirche in ihrer Universalität von Christus selbst gestiftet; sie allein verbürgt ihren Angehörigen das ewige Seelenheil; sie ist allezeit von demselben Geiste erfüllt,[1] — man sieht, von solchem dogmatisch orientierten Standpunkt führt keine Brücke zu dem der Protestanten, der in den beiden anderen Abrissen vertreten ist. Von ihnen gibt sich der eine mit dem kurzen Überblick über die baltische Kirchengeschichte der Neuzeit als für die deutschen Mittelschulen in den russischen Ostseeprovinzen bestimmt zu erkennen. Auf verhältnismäßig knappem Raume ist viel geboten, hin und wieder allerdings für die Fassungskraft von heranwachsenden Knaben und Mädchen zuviel, so daß eben hierin die Grenze für die Brauchbarkeit der Schrift im Unterricht liegen möchte. Die Aufnahme andererseits der ge-

---

[1] G. Deharpe, S. J., *Storia della religione in relazione con la dottrina Cristiana.* Manuale per la istruzione catechistica e libro di lettura per famiglie cattoliche. Seconda versione Italiana rifusa e adattata al testo prescritto da S. S. Pio X. a cura del sac. Dr. U. Manucci. Roma 1912, Libreria pontificia di F. Pustet IX 376 S.

sicherten Forschungsergebnisse verbürgt dem Fleiße und der Umsicht der Bearbeiter ein günstiges Urteil.[1] Ebenfalls von protestantischer Auffassung getragen ist die Arbeit von G. Rothstein. Sie will ein Lehrmittel beim Unterricht sein, betont mehr die allgemeinen Tendenzen der Entwicklung als daß sie Einzelheiten heraushöbe, setzt also, mit Recht, bei dem Lehrer viel weiter reichende Einzelkenntnisse voraus, die er besitzen oder sich aneignen muß, ehe er an der Hand dieses Buches, vielleicht unter Zugrundelegung seiner Stoffverteilung, den Schülern Kirchengeschichte vorzutragen sich anschickt. Auch hier beobachtet man ausgedehntes Studium der neueren Literatur, das aber den Verfasser von der geradezu unmöglichen Wortbildung „Pseudoisidorien“ für „pseudoisidorische Dekretalen“ (S. 37) hätte zurückhalten sollen. Ein mehrfach gegliederter Anhang veranschaulicht die Ordnung eines evangelischen Hauptgottesdienstes, die Verfassung der preußischen Landeskirche und enthält eine Zeittafel der wichtigsten Ereignisse. Angefügt sind eine Einleitung zur Glaubens- und Sittenlehre und der deutsche Text der ökumenischen Bekenntnisse, mancherlei Nützliches also, so daß die Verwertung des Buches in deutschen Schulen wohl empfohlen werden kann.[2]

Die Überleitung zu den Monographien wird durch den Hinweis auf die zweite Auflage von R. Sohms Abhandlung über das Wesen und den Ursprung des Katholizismus erleichtert. Sie unterscheidet sich von der ersten Ausgabe vom Jahre 1909 allein durch ein Vorwort, in welchem der Verfasser mit A. Harnack[3] sich auseinandersetzt, durchweg aber an seinen

---

[1] H. Poelchau, A. Baron Stromberg, O. Pohrt *Grundzüge der Kirchengeschichte für Mittelschulen.* Riga und Leipzig 1912, G. Neuner. III 150 S.

[2] G. Rothstein *Kirchengeschichte für reifere Schüler und Schülerinnen.* Mit einer Einleitung zur Glaubens- und Sittenlehre (a. u. d. T.: *Lehrbuch für den evangelischen Religionsunterricht* von C. O. Schäfer und A. Krebs. Ausgabe C weitergeführt von W. Erbt und G. Rothstein VI: *Kirchengeschichte für Oberlyzeen und Studienanstalten*). Frankfurt a. M. 1912, M. Diesterweg VIII 170 S.

[3] A. Harnack *Entstehung und Entwickelung der Kirchenverfassung und des Kirchenrechts in den zwei ersten Jahrhunderten nebst einer Kritik der*

früheren Resultaten festhält. Diese kleidet er selbst in folgende Sätze: „Die älteste Christenheit kannte nur den religiösen Begriff der Kirche.“ Sie „wandte den religiösen Kirchenbegriff (einen anderen hatte sie nicht) auch auf die äußerlich sichtbare Christenheit an; gleich dem alttestamentlichen Israel erschien auch das neutestamentliche Gottesvolk als eine sichtbare Größe. Es ist sichtbar in jeder Christenversammlung. Alle Christenversammlungen sind ‚Kirche‘ im religiösen Sinne des Wortes. Die örtliche Gemeinde ist nicht Gemeinde in unserem Sinn, sondern, wie ihr Name sagt, Ekklesia, die Kirche Gottes in sichtbarer Gestalt. Die örtliche Ekklesia ist Abbild, Erscheinung der Gesamtekklesia, des Volkes Gottes auf Erden.“ „Wenn für das religiöse Gemeinleben der Urchristenheit Kirchenrecht aufkommt, kann es nur göttliches, d. h. katholisches Kirchenrecht sein. In der Gleichsetzung der sichtbaren Christenheit mit der Kirche Christi (dem Volke Gottes), in der Tatsache, daß auch für die Gestaltung des Gemeinlebens der Christenheit nur der religiöse Kirchenbegriff da war, lag die innere Notwendigkeit begründet, die aus dem Urchristentum, sobald es zur Rechtsordnung überging, den Katholizismus hervorbrachte: die Kirche im religiösen Sinne kann nur religiös begründetes, von Gott abgeleitetes Kirchenrecht haben; sobald Kirchenrecht entsteht, muß das Kirchenrecht Recht für die Kirche Christi, für das Leben der Christenheit mit Gott werden, d. h. aus dem Urchristentum muß Katholizismus hervorgehen.“ Da es hier nicht statthaft ist, die mit haarscharfer Dialektik durchgeführte Auseinandersetzung auch nur in gedrängten Sätzen wiederzugeben, da ferner nicht jene eben wiederholten Gedanken Sohms, an der Hand seiner Darlegungen selbst, der ihnen notwendig anhaftenden Abstraktionen entkleidet werden können, so sei allein noch der Schluß wiederholt: „Das Urchristentum hat von den Aposteln Jesu Christi

---

Abhandlung R. Sohms „Wesen und Ursprung des Katholizismus“ und Untersuchungen über „Evangelium“, „Wort Gottes“ und das trinitarische Bekenntnis. Leipzig 1910.

einen anderen Geist als den des katholischen Kirchenrechts empfangen. Als oberster Grundsatz des christlichen Gemeinlebens gilt die religiöse Gleichwertigkeit aller Christenversammlungen, wenn nur der Geist Christi da ist. Jede Christenversammlung im Namen Christi ist die souveräne, geistlich keiner anderen Macht unterworfene Kirche Christi. Die Kirche Christi ist frei vom Kirchenrecht. Rechtsordnung, die in irgendwelchem Sinne der Kirche Christi gilt, die in irgendwelchem Sinne den Anspruch erhebt, die Kirche an etwas Äußeres zu binden, ist wider das Christentum. Die Tatsache aber, daß das Urchristentum jede Christenversammlung als Kirchenversammlung im religiösen Sinne (Ekklesia) beurteilt, ist die allergewisseste Tatsache der ganzen Kirchengeschichte. So ist es auch die allergewisseste Tatsache der ganzen Kirchengeschichte, daß das Urchristentum nicht katholisch gewesen ist." [1]

Wertvoll ist auch das Buch von W. Glawe, das sich vornehmlich durch ausgebreitete Belesenheit auszeichnet. Es will nicht die Hellenisierung des Christentums an sich darstellen, sondern die Geschichte der Anschauungen über sie, ihren Inhalt und ihre Tragweite, wie sie in den Werken von Theologen, Dogmen- und Kirchenhistorikern seit der Wende des 15. und 16. Jahrhunderts bis zur unmittelbaren Gegenwart aufgefaßt wurde. Mittelbar also erst erschließt sich dem Leser die Vielheit der Beziehungen, die zwischen Christentum und Hellenentum obgewaltet haben, indem er durch die sorgfältige Analyse zahlreicher Autoren auf die Punkte aufmerksam gemacht wird, die von den einzelnen Forschern der verschiedensten Zeiten und Richtungen zum Beweise ihrer Thesen angezogen werden; ihre Schriften werden dadurch wiederum in einen inneren Zusammenhang gebracht, daß Glawe bei jeder von ihnen die wirksamen oder selbst nur ähnlichen Voraussetzungen und Vorläufer aufzudecken versteht. Aus der Zahl der führenden Geister heben sich u. a. Männer

---

[1] R. Sohm *Wesen und Ursprung des Katholizismus*². Leipzig und Berlin 1912, B. G. Teubner XXXIII 68 S.

wie Dionysius Petavius, Le Clerc, Souverain, Mosheim deutlich heraus (vgl. S. 322 ff. die chronologisch geordnete Bibliographie der Autoren, S. 336 ff. ihr alphabetisches Verzeichnis), bis der Geschichte des Problems im 19. Jahrhundert ein zwar gedrängter, immer jedoch aufschlußreicher Abschnitt gewidmet wird. Drei Reihen von Forschern galt es hier gerecht zu werden: die Glieder der ersten, vertreten u. a. durch Schleiermacher und A. Harnack, würdigten die Hellenisierung als einen das Christentum formal und material umbildenden Prozeß; die zweite, in ihr z. B. Tzschirner und P. Wendland, betrachtet die Hellenisierung als den natürlichen Zusammenfluß konvergierender Entwicklungslinien; die dritte, in R. Seeberg gipfelnd, anerkennt die formale Hellenisierung der Offenbarungsreligion als eine geschichtliche Notwendigkeit. Glawe bekennt sich als auf dem Boden der Anschauungen von R. Seeberg stehend, lehnt also die Betrachtungsweise eines Gelehrten wie P. Wendland ab. Er kann sie, wie er S. 316 ausführt, „keineswegs als die Frucht einer neuen historischen Kenntnis, als das Resultat der Anwendung gesicherter Einzelerkenntnisse begrüßen. Denn sie ist, in ihrem eigentlichen Wesen betrachtet, bis jetzt wenigstens keine objektive historische Aussage über die Hellenisierung des Christentums, sondern ein auf eine bestimmte geschichtsphilosophische Betrachtungsweise sich stützendes prinzipielles Urteil über diesen Prozeß.“ Wenn anders wir uns nicht täuschen, tritt in solcher Ablehnung der Gegensatz zur Methode und Fragestellung der religionsgeschichtlichen Schule klar zutage; nicht vergessen aber seien Glawes Schlußworte: „Wendland hat durch die Art, wie er die alten, in der Geschichte des Hellenisierungsprozesses einzeln oder auch geschlossen auftauchenden Probleme fixiert und zusammenfaßt und durch Verwendung alter und neuer Forschungsergebnisse reich illustriert und einer Lösung zu nähern sucht, unbestritten dazu beigetragen, den Blick des Exegeten wie des Dogmen- und des Kirchenhistorikers auf alte Gebiete zu lenken, die immer aufs neue das Feuer historischen Untersuchungseifers zu entflammen vermögen, ja ent-

fachen müssen. Aber auch ein anderes, allerdings formales Verdienst ... muß an dieser Stelle hervorgehoben werden. Sein Werk ermöglicht am besten den Nachweis, daß die Frage nach den Beziehungen des Christentums zum Hellenismus, die heute in theologischen und philologischen Kreisen mit im Vordergrunde des religionsgeschichtlichen Interesses steht, bereits seit den Tagen der Reformation ein Lieblingsproblem der protestantischen Theologie gewesen ist" (S. 316 f.).[1]

Für Mittelalter und Neuzeit zusammen liegen mehrere Veröffentlichungen vor. Nur im Vorübergehen sei der neuen Auflage der wirksamen Schrift von F. Gregorovius gedacht, die F. Schillmann veranstaltet und mit Hinweisen auf die Ergebnisse der neuen Forschung versehen hat; die beigefügten Abbildungen sind leider in einem sehr kleinen Maßstab gehalten, so wenig man sich den Erwägungen verschließen wird, die gerade zu seiner Wahl führten.[2] — Das Buch von Th. Engert bezeichnet sich als eine Modernistenantwort auf die Borromäusenzyklika Pius' X. vom Jahre 1910. Der Titel allein läßt schon erkennen, daß es nicht den Versuch macht, die Geschichte des Papsttums mit ruhigem Urteil zu werten. Sein Schlußband umfaßt die Zeit vom Tode Gregors VII. († 1085) bis zur Gegenwart, einigermaßen ausführlich aber nur bis zum Ausgang des Mittelalters, die neueren Jahrhunderte dagegen im Überblick. Es ist eine Anklageschrift wider den Ultramontanismus, deren Einseitigkeit wir uns nicht zu eigen machen können, mag sie gleich als Polemik gegen den formal-juristischen Geist in der katholischen Kirche sich zu einer verinnerlichten Religion als dem Ziel der

[1] W. Glawe *Die Hellenisierung des Christentums in der Geschichte der Theologie von Luther bis auf die Gegenwart* (a. u. d. T.: *Neue Studien zur Geschichte der Theologie und der Kirche* herausg. von N. Bonwetsch und R. Seeberg n. 15). Berlin 1912, Trowitzsch u. Sohn XII 340 S.

[2] F. Gregorovius *Die Grabdenkmäler der Päpste.* Marksteine der Geschichte des Papsttums. 3. Aufl. herausg. von F. Schillmann. Leipzig 1911, F. A. Brockhaus VIII 120 S. mit 73 Abb. im Text.

gegenwärtigen geistigen Kämpfe in ihr bekennen.[1] — St. Beissel, dessen beide Werke zur Geschichte der Verehrung Marias in Deutschland während des Mittelalters (1909) und zur Geschichte der Verehrung Marias im 16. und 17. Jahrhundert (1910) früher beurteilt wurden[2], schildert in seinem dritten Werke die „Wallfahrten zu Unserer Lieben Frau in Legende und Geschichte". Der erste Teil behandelt die Geschichte der Wallfahrten in der Weise, daß mehrere Abschnitte mit den Wallfahrtsorten im allgemeinen, den Wallfahrtslegenden, den Erscheinungen Marias, wunderbaren Heilungen und Gebetserhörungen sich befassen, andere über die religiöse Kraft und den künstlerischen Wert der Wallfahrtsbilder, ihre Herkunft und ihren Wechsel, ihre Ikonographie, über die Bekleidung und Krönung der Gnadenbilder sich verbreiten, solche über die Weihegaben, die Pilger, die Ehrung der Gnadenbilder durch Städte und Fürsten, die Wallfahrtskirchen und ihre Ausstattung folgen. Der zweite Teil beginnt mit der Bemerkung, daß eine Zusammenstellung aller Wallfahrtsorte der katholischen Kirche schon deshalb unmöglich sei, weil viele unbedeutend und unbekannt seien, daß immerhin in der Gegenwart man 104 belgische Gnadenbilder und 14 von ihnen in Brüssel zähle. Es folgt eine Bibliographie der wichtigsten Bücher über die marianischen Wallfahrtsorte im Umkreis der ganzen Kirche und eine nach Ländern geordnete Übersicht über die wichtigsten marianischen Gnadenbilder und Wallfahrtsorte. Immer aufs neue erstaunt der Akatholik darüber, welchen Umfang die Marienverehrung in der Kirche erlangt hat und noch aufweist: sie erscheint wie ein Phänomen, dessen Auswirkungen wohl Beissel beschrieben hat, dessen letzte Ursachen auch er nicht restlos erkennen läßt; es bleibt das Geheimnis jeder religiösen Vorstellung, das sich dem wissenschaftlichen Erfassen stets entziehen wird. Beissels Stand-

---

[1] Th. Engert *Die Sünde der Päpste im Lichte der Geschichte* II. Leipzig 1910, Krüger u. Co. IV 189 S.

[2] Vgl. dieses *Archiv* XIV (1911) S. 612 ff.

punkt gegenüber dem Objekt seiner Untersuchung ist der des gläubigen Katholiken (vgl. z. B. S. 66 ff. die Kritik der Erscheinungen, S. 73 ff. die Beurteilung der Wunder), und wir erachten uns nicht für berechtigt, ihn zu befehden oder gutzuheißen. Ausdrücklich sei der große Fleiß des Verfassers hervorgehoben, der von allen Seiten her Zeugnisse, Einzelbelege, Bilder zusammengetragen hat, um seinen Gegenstand zu verdeutlichen; fast möchten die Ausführungen über die Marienbilder (S. 77—177) zuviel des Guten in beinahe übertriebener Systematik enthalten, die freilich der Kunsthistoriker eher entschuldigen dürfte als derjenige, dessen Eifer bei der Lektüre zahlloser Einzelheiten rasch erlahmt. Das Kapitel andererseits über die Krönung der Marienbilder (S. 169 ff.) enttäuschte etwas, da wir in ihm eine stilistische Vergleichung der Marienkronen mit den erhaltenen Kronen weltlicher Herrscher zu finden gehofft hatten, die Beissel leider unterließ. Wie dem immer sei, wichtiger für den Religionshistoriker werden die Abschnitte über die Weihegaben (S. 177 ff.) und die Pilger zu den Wallfahrtsorten (S. 200 ff.) sein, mag sich auch in die Richtigkeit der statistischen Angaben — im Jahre 1910 sollen zu Kevelaer 600 000 Pilger gezählt worden sein (S. 208) — mancher Zweifel einstellen. Ungewollt stellen sich dem Leser zahlreiche Parallelen aus anderen Religionen ein: sie heranzuziehen war nicht Beissels Absicht, zumal da er über sie bereits in seinem ersten, oben erwähnten Werke gehandelt hatte und alle drei zusammen ein in sich geschlossenes Ganzes bilden, dessen Spuren man noch oft begegnen wird.[1] — Gleichsam anhangsweise sei die Studie von H. Löwe über „Die Juden in der katholischen Legende" gebucht, aus dem Grunde an dieser Stelle, weil ihr Verfasser an der Hand der Marienlegende und ihrer verschiedenartigen Versionen und Ausgestaltungen das Werden und Wachsen jener Anschauungen verfolgt, die zur Annahme jüdischer Hostienschändungen

[1] St. Beissel *Wallfahrten zu Unserer Lieben Frau in Legende und Geschichte.* Freiburg i. Br. 1913, Herder XII 513 S. mit 124 Abb.

und Ritualmorde führten. Das Streben nach maßvollem Urteil, die Belesenheit des Verfassers und sein Fleiß bei Vereinigung des Materials sollen nicht bestritten werden, seine Arbeit hätte jedenfalls durch eine schärfer hervortretende Gliederung des Stoffes noch gewonnen. Einzelheiten sollen nicht angemerkt werden, immerhin mag auf S. 18 mit ihren Ausführungen über mittelalterliche Heiligenbilder verwiesen sein, für die Löwe, unzweifelhaft mit Recht, ein Zitat aus Weinreichs „Antiken Heilwundern" verwerten konnte, weil eben in ihrer Anerkennung Gedanken des Altertums fortlebten, mag sich gleich die konfessionell orientierte Dogmatik noch so sehr gegen solche Verbindungen der Zeiten untereinander sträuben.[1] — F. Thudichums „Geschichte des Eides" trägt wohl ein reichhaltiges Material zusammen, fördert aber nirgends die tiefere Erfassung des Gegenstandes. Ihr Grundgedanke ist, daß der Eid von Christus verboten, folglich als Mißbrauch verurteilt und beseitigt werden müsse. Nach dürftigen Bemerkungen über den Eid in der Antike begleitet der Verfasser seine Verbreitung während des Mittelalters und der Neuzeit, dazu seine mannigfachen Formen, derart daß er die einzelnen Abschnitte wiederum nach Gesichtspunkten vorzüglich der Rechtssystematik gliedert. Mehr als einmal läßt er im Stich, so z. B. S. 27 ff. im Paragraphen über die Eide deutscher Könige und Kaiser zu Händen der Päpste, wo eine wirklich historische Wertung schon deshalb fehlt, weil die reichhaltig fließende Überlieferung nicht vollständig herangezogen, geschweige denn ausgebeutet ist. Der Polemiker mag dem Buche diese oder jene Einzelheit entnehmen, ebenso der Rechtsantiquar, kaum jedoch der Religionshistoriker, da nirgends der Versuch gemacht ist, eine psychologisch erschöpfende Würdigung des Eides und seiner Stellung im religiösen Leben überhaupt zu erbringen.[2]

---

[1] H. Löwe *Die Juden in der katholischen Legende.* Berlin 1912, Jüdischer Verlag 93 S.; vgl. auch Th. Pelizaeus *Beiträge zur Legende vom Judenknaben.* Philos. Inauguraldissertation. Halle a. d. Saale 1914. 93 S.

[2] F. Thudichum *Geschichte des Eides.* Tübingen 1911, H. Laupp 150 S.

Nur das Mittelalter faßt die Arbeit von M. Jansen über die Historiographie und Quellen zur deutschen Geschichte bis zum Jahre 1500 ins Auge, deren zweite Auflage, nach dem frühen Tode ihres Verfassers, von L. Schmitz-Kallenberg herausgegeben wurde. Trotz des Bestrebens, der Fülle des Stoffes durch eine straffere Disposition Herr zu werden, können wir dem Abriß nur das Verdienst einer ersten Einführung in die vielgestaltige Materie zubilligen. Er erhebt sich wohl über den Durchschnitt eines Repetitoriums, läßt aber eine Herausarbeitung der geistesgeschichtlichen Zusammenhänge und Bedingungen fast ganz vermissen. Der Abschnitt z. B. über die merowingischen Heiligenleben (S. 20 ff.) enthält für den Studierenden zuviel, für denjenigen aber, der mit der Geschichte der mittelalterlichen Heiligenverehrung sich beschäftigt, zu wenig, da jede Gesamtwertung dieser eigenartigen Sparte historiographischer Produktion mit ihrem novellistischen und kirchlich-orientierten Einschlag vermieden ist. Um gerecht zu urteilen, wird man sich daran erinnern müssen, daß Jansen für den ersten Teil seiner Schrift den Wettbewerb mit dem Werke von Wattenbach auf sich zu nehmen hatte, daß er im zweiten Teil den Inhalt des Buches von Lorenz zu klarerer Verdeutlichung hätte bringen müssen: gerade im letzten Teil aber ist die Anordnung eine recht äußerliche, so daß sie vielleicht durch Beigabe von Übersichtstafeln zu verbessern gewesen wäre. Daß der Herausgeber zu ihnen sich nicht entschloß, ist entschuldbar; vielleicht hätte er selbst lieber ein ganz neues Werk verfaßt als allenthalben die Bindung an die maßgebenden Bestimmungen seines Vorgängers ertragen.[1] — Erfreulicher ist die Monographie von R. Teuffel dank ihrer fleißigen Durchforschung jeglicher Art frühmittel-

[1] M. Jansen und L. Schmitz-Kallenberg *Historiographie und Quellen der deutschen Geschichte bis 1500* (a. u. d. T.: *Grundriß der Geschichtswissenschaft zur Einführung in das Studium der deutschen Geschichte des Mittelalters und der Neuzeit* herausgegeben von A. Meister. 2. Aufl. I. Reihe Heft 7). Leipzig und Berlin 1914, B. G. Teubner 130 S.; vgl. dazu das Urteil von F. Vigener (?): *Historische Zeitschrift* 113 (1914) S. 426f.

alterlicher Historiographie. Sie will feststellen, ob und bis zu welchem Grade den Geschichtschreibern des 10. und 11. Jahrhunderts, den Annalisten, den Verfassern von Bistums- und Klostergeschichten sowie den Biographen, die Fähigkeit eignete, bestimmte Einzelpersönlichkeiten in ihrer individuellen Wesensbeschaffenheit aufzufassen und darzustellen. Als Ergebnis aber ermittelt der Verfasser, daß die Kunst der psychologischen Zergliederung naturgemäß noch nicht ausgearbeitet erscheint, daß jedoch zahlreiche und oftmals sehr beachtenswerte Ansätze dazu nachweisbar sind, sofern nicht den Autoren das erforderliche Tatsachenmaterial mangelte. Er polemisiert mit Recht gegen die oft wiederholte Bemerkung, daß die Historiker jener beiden Jahrhunderte so wenig Persönliches böten, und durch seine Zusammenstellungen fällt neues Licht auf den geistigen Horizont der von ihm untersuchten Autoren und der von diesen geschilderten Männer. Da die Schriftsteller ausschließlich, ihre Helden fast ausschließlich dem deutschen Klerus angehörten, wird die Studie zu einem wertvollen Hilfsmittel, um die geistige Höhenlage eines Standes zu erfassen, der im Zeitalter der Sachsen- und Salierkaiser mit dem deutschen Königtum das Imperium Romanum erneute und beherrschte, dessen Schicksale dann im Zeitalter des Investiturstreites und seit ihm aufs engste mit denen des Papsttums und der von ihm geleiteten Kirche sich verbanden. Ausgeschlossen von seiner Betrachtung hat Teuffel die spezifischen Heiligenleben des 10. Jahrhunderts, da für diese die früher besprochene Arbeit von L. Zoepf als Bestandteil derselben Sammlung vorlag.[1] — Von einer neuen Sammlung mittellateinischer Texte liegen die beiden ersten Hefte vor. Zur Herausgabe des einen haben sich A. Hilka und W. Söderhjelm vereinigt; es enthält die Disciplina clericalis

[1] R. Teuffel *Individuelle Persönlichkeitsschilderung in den deutschen Geschichtswerken des 10. u. 11. Jahrhunderts* (a. u. d. T.: *Beiträge zur Kulturgeschichte des Mittelalters und der Renaissance* n. 12 herausgegeben von W. Goetz). Leipzig und Berlin 1914, B. G. Teubner 124 S.; zur Arbeit von L. Zoepf (1908) vgl. dieses *Archiv* XIV (1911) S. 618 ff.

des Petrus Alfonsi, d. h. eine Vereinigung von kleineren oder größeren Erzählungen, die der spanische Rabbi Moïse Sephardi, als Konvertit Patenkind und dann Leibarzt des Königs Alfons I. von Aragonien († 1134), zu Anfang des 12. Jahrhunderts herstellte, um in ihr die christliche Morallehre durch Beispiele zu erläutern. Sie weist starken arabischen Einschlag auf, der nicht zuletzt durch sie der Erzählungskunst und Predigtliteratur späterer Zeiten überliefert wurde (vgl. z. B. S. 10f. über die sieben *artes liberales, probitates* und *industriae*). Dem Abdruck des Textes vorauf geht eine gedrängte Geschichte seiner Verbreitung in der originalen Fassung und in Übersetzungen; die hier erwähnte große Ausgabe ist uns nicht zu Gesicht gekommen.[1] Das zweite Heft, von J. Klapper herausgegeben, ist eine Sammlung von Exempla, d. h. von 115 Erzählungen aller Art, die sich in 31 Handschriften des 12. bis 15. Jahrhunderts finden. Ihr Inhalt läßt sich nicht ganz leicht veranschaulichen: Novellen, Anekdoten, Märchen, Sagen, Szenen aus dem Leben von Heiligen, insgesamt im bunten Wirbel, sind vereinigt, so daß in erster Linie die literargeschichtliche Forschung auf diese Fundgrube der verschiedensten Motive hinzuweisen ist.[2] Nicht minder kommt die Volkskunde zu ihrem Recht; finden sich doch „Exempla“ u. a. für Antoniusfeuer (S. 25 n. 42), Dämonenglauben (S. 48 n. 58, S. 50 n. 63), Liebeszauber (S. 49 n. 12, S. 52 n. 67) und den Kreis der an das Fegefeuer sich knüpfenden Vorstellungen (S. 22 n. 18, S. 23 n. 20), ohne daß solche Aufzählung irgendwelchen Anspruch auf Vollständigkeit erheben möchte.[3]

---

[1] A. Hilka und W. Söderhjelm *Die Disciplina clericalis des Petrus Alfonsi* (das älteste Novellenbuch des Mittelalters) nach allen bekannten Handschriften herausgegeben (a. u. d. T.: *Sammlung mittellateinischer Texte* n. 1. herausg. von A. Hilka). Heidelberg 1911, C. Winter XV 50 S.

[2] Lehrreich ist auch die Parallele zur Parabel von den drei Ringen, die E. Ettlinger aus einer Königsberger Handschrift des endenden 15. Jahrhunderts mitteilt: *Euphorion* XIX (1912) S. 107ff.

[3] J. Klapper *Exempla aus Handschriften des Mittelalters* (a. u. d. T.: *Sammlung mittellateinischer Texte* n. 2. herausg. von A. Hilka). Heidelberg

Eine eingehende Würdigung der Arbeiten zur kirchlichen Rechts- und Verfassungsgeschichte ist an dieser Stelle nicht zu erwarten. Genannt sei immerhin der vielversprechende Anfang einer Geschichte der mittelalterlichen Abgaben kirchlicher Art, den G. Schreiber vorgelegt hat.[1] — Reich an neuen Ergebnissen und wertvoll für die Erkenntnis der Beziehungen zwischen Deutschland und Italien von der Mitte des 10. Jahrhunderts bis zum Jahre 1122 als dem des Wormser Konkordats ist das Buch von G. Schwartz.[2] — Einen Beitrag zur Geschichte der Entstehung des päpstlichen Ketzerinquisitionsgerichts nennt H. Theloe seine Abhandlung über die Ketzerverfolgungen im 11. und 12. Jahrhundert; es muß genügen, die eingehende Rezension zu verzeichnen, die G. Kallen dieser unleugbar fleißigen, im Urteil selbständigen Arbeit gewidmet hat, ohne zu vergessen, daß sie zu einer Beantwortung aller mit dem Thema in Verbindung stehenden Fragen nicht vorgedrungen ist.[3] — Nur

1911, C. Winter X 87 S. — Angeführt sei hier die kleine Veröffentlichung von A. Hilka *Liber de monstruosis hominibus Orientis aus Thomas von Cantimpré De natura rerum.* Erstausgabe aus der Bilderhandschrift der Breslauer Stadtbibliothek nebst zwei Seiten Faksimiles. Breslau 1911, Trevendt u. Granier (zu den Bildern der monströsen Menschen vgl. die Abb. aus Hartmann-Schedels *Liber chronicarum*, Nürnberg 1493, bei G. Steinhausen *Geschichte der deutschen Kultur* I, 2. Aufl. Leipzig und Wien 1913 S. 366).

[1] G. Schreiber *Untersuchungen zum Sprachgebrauch des mittelalterlichen Oblationenwesens.* Ein Beitrag zur Geschichte des kirchlichen Abgabenwesens und des Eigenkirchenrechtes. Theol. Inauguraldissertation Freiburg i. Br. Wörishofen 1913, F. Wagner & Co. 55 S.

[2] G. Schwartz *Die Besetzung der Bistümer Reichsitaliens unter den sächsischen und salischen Kaisern* mit den Listen der Bischöfe 951—1122. Leipzig und Berlin 1913, B. G. Teubner VIII 338 S. — Fast gleichzeitig erschien das nicht auf derselben Höhe stehende Buch von H. Pahncke *Geschichte der Bischöfe Italiens deutscher Nation von 951—1064.* I. Berlin 1913, E. Ebering; vgl. den Aufsatz desselben Gelehrten in der *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 1913 S. 398 ff. Nicht gesehen haben wir das Buch von F Savio *Gli antichi vescovi d'Italia dalle origini al 1300 descritti per regioni* I. Florenz 1913.

[3] H. Theloe *Die Ketzerverfolgungen im 11. und 12. Jahrhundert.* Ein Beitrag zur Geschichte der Entstehung des päpstl. Ketzerinquisitionsgerichts

erwähnt sei die zweite Auflage der „Verfassungsgeschichte der deutschen Kirche im Mittelalter", die wir selbst im Rahmen von A. Meisters „Grundriß der Geschichtswissenschaft" veröffentlichen durften.[1] — Nicht wohl fehlen darf schließlich die bedeutendste Leistung auf dem Gebiete der kirchlichen Rechtsgeschichte und des Kirchenrechts, die Behandlung dieser beiden Disziplinen durch U. Stutz. Grundsätzlich von höchster Wichtigkeit ist die Gliederung des Abrisses: die Geschichte des Kirchenrechts, des katholischen und des evangelischen, ist vom System des Kirchenrechts getrennt, derart daß bei letzterem die allgemeinen Lehren, das deutsche Staatskirchenrecht, das katholische und das deutsch-evangelische Kirchenrecht dargestellt werden. Die weiteren Unterabteilungen jedes der beiden Hauptabschnitte sind hier nicht zu verdeutlichen. Überall packt den Leser die Darlegung dank ihrem auf Allgemeines und Einzelnes gleichmäßig achtenden Blick, ihrer begrifflichen Klarheit und Schärfe, ihrem Reichtum an bibliographischen Verweisungen, ihrer Kritik an zahlreichen Hypothesen und Konstruktionen. Man braucht nur die Arbeit von Stutz mit der später zu erwähnenden von E. Sehling zu vergleichen, um sich ihres großen Unterschiedes bewußt zu werden und die erstere als die sachlich und formal weit überragende zu erkennen.[2]

Das Interesse von F. Friedensburg ist der Symbolik der

(a. u. d. T.: *Abhandlungen zur Mittleren und Neueren Geschichte* n. 48 herausg. von G. von Below, H. Finke und F. Meinecke). Berlin und Leipzig 1913, W. Rothschild 176 S.; vgl. dazu G. Kallen: *Zeitschrift der Savigny-stiftung für Rechtsgeschichte,* Kanonistische Abteilung III (1913) S. 509 ff.

[1] A. Werminghoff *Verfassungsgeschichte der deutschen Kirche im Mittelalter* (a. u. d. T.: *Grundriß der Geschichtswissenschaft zur Einführung in das Studium der deutschen Geschichte des Mittelalters und der Neuzeit* herausg. von A. Meister. 2. Aufl. II. Reihe Heft 6). Leipzig und Berlin 1913, B. G. Teubner 238 S.

[2] U. Stutz *Kirchenrecht. Geschichte und System.* 2. vielfach verbesserte und vermehrte Auflage: Encyklopädie der Rechtswissenschaft in systematischer Bearbeitung begründet von F. von Holtzendorff, herausg. von J. Kohler (7. Aufl. Leipzig und Berlin 1914) S. 275—479.

mittelalterlichen Münzen zugekehrt. In neun Abschnitten behandelt er ihre geometrischen und die aus Zahlen bestehenden Sinnbilder, darauf Sterne, Sonne, Mond, Rose, Lilie und Palme in gleicher Bestimmung, geht weiterhin den Buchstaben, dem Heilandsnamen und Marienmonogramm auf Münzen nach, behandelt schließlich das A und O sowie seine Begleitbuchstaben, um im letzten Kapitel die Symbolik der Buchstaben auf den Geldstücken zu untersuchen. Der Verfasser zieht, wie man leicht bemerkt, ein für die Erforschung religiöser Vorstellungen noch nicht verwertetes Material heran, versteht es aber den Leser mit wachsender Teilnahme an seinen Erörterungen zu erfüllen. Besonders sei auf S. 17ff. über die Zahlensinnbilder und auf S. 85ff. über die Buchstaben verwiesen, da hier auch zahlreiche Münzaufschriften und mehr oder minder vollkommene Abecedarien auf Münzen namhaft gemacht werden. Friedensburg ist geneigt, in diesen Buchstabenreihen „die Urbestandteile eines Gebets“ oder besser: jede mögliche Anrufung der Gottheit zu sehen; er entfernt sich also von A. Dieterich, der „im ABC nur einen Zauber allgemeinster Art, natürlich apotropäischer Bedeutung, anerkennen“ wollte. Für die mittelalterliche Anschauungswelt dürfte jedenfalls die von Friedensburg vorgetragene Deutung vorzuziehen sein, derart daß die Menschen des Mittelalters unter dem Eindruck der kirchlichen Lehren den ursprünglichen Zauber in ein Gebet umprägten, dem ja die Zweckbestimmung des Zaubers in der Form einer Beeinflussung der Gottheit durch regelmäßig wiederholte Worte oder Zeichen nicht grundsätzlich abzustreiten ist (vgl. zu diesem Gedanken Luthers Ansicht, „daß man um etwas nicht beten könne, ohne im gewissen Sinne zu ‚fluchen‘, nämlich durch erregten Ausschluß des Gegenteiles“; s. H. Grisar, Luther II S. 170)[1]. — Ohne Zweifel eine der bedeutsamsten und für das Arbeitsgebiet dieser Zeitschrift aufschlußreichsten Neuerscheinungen ist das zwei-

[1] F. Friedensburg *Die Symbole der Mittelaltermünzen* I: Die einfachsten Sinnbilder. Berlin 1913, Weidmann X 119 S. mit Abb.

bändige Werk von A. Franz über die kirchlichen Benediktionen im Mittelalter. Sein Inhalt ist eine systematische und geschichtliche Behandlung der schier zahllosen Formeln von Benediktionen und der Angaben über sie, die sich in liturgischen Handschriften und Wiegendrucken, dazu in weitzerstreuten Codices und Ausgaben solcher theologischen Werke finden, die sich irgendwie mit diesen Segnungen befaßt haben; eine zeitliche Grenze nach unten hin bot erst das Erscheinen gedruckter Diözesanritualien, endlich die Edition des Rituale Romanum vom Jahre 1614. Der Verfasser will überall die Entstehung und Fortentwicklung der einzelnen kirchlichen Benediktionen aufzeigen; es war daher unerläßlich, „sowohl die altkirchlichen Gebräuche und Segensformeln zu behandeln als auch die antiken religiösen Ideen und Bräuche sowie die nationalen Traditionen der germanischen Völker zu berücksichtigen“. Dazu bedurfte es „zum Verständnis der Benediktionsformeln der Kenntnis der religiösen, sozialen und naturgeschichtlichen Anschauungen, unter deren Einfluß diese entstanden sind und sich fortentwickelt haben“. Überall da also, „wo es zweckdienlich erschien“, hat der Verfasser „auch das Milieu zu schildern gesucht, welches für den Inhalt und die Fassung vieler Benediktionen von Bedeutung war. Die vorliegende Arbeit trägt infolgedessen auch einen religions- und kulturgeschichtlichen Charakter“. Bestätigt werden diese Worte des Vorworts durch ein kurzes Verzeichnis der Gegenstände, denen die einzelnen Abschnitte des Werkes gelten. Eine Übersicht über die benutzten Handschriften und Drucke, Darlegungen sodann über den Begriff der Sakramentalien nach der Theologie des Mittelalters, die Einsetzung und Wirkungen der Sakramentalien, ihre Wirkungsweise und ihre Stellung in der Heilsordnung gehen den insgesamt 15 Kapiteln des Buches vorauf. In ihnen behandelt Franz das Weihwasser, Salz und Brot; die Weinweihe; Öl-, Feld- und Gartenfrüchte, Kräuter; die Wehen an Epiphania und die Kerzenweihe an Mariä Lichtmeß, St. Blasius sowie zu anderen Zeiten, die Weihen in

der Quadragesima und in der Osterzeit; die Weihungen von Haus, Hof und Gewerbe; die klösterlichen Benediktionen; Weihungen, Segnungen und Sprüche bei Naturereignissen; Segnungen und Verfluchungen von Tieren; Segnungen der Ehen, der Mutter und der Kinder; solche bei Gefahren, bei Krankheiten, bei Besessenheit; der letzte Abschnitt ist dem Kampfe gegen die Benediktionen und der kirchlichen Reform eingeräumt, bis Nachträge und Berichtigungen, Verzeichnisse der Initien von Orationen, der Personen und Orte das Ganze abschließen. Es möchte schwer sein, einzelne Abschnitte zu nennen, in denen nicht die große Gelehrsamkeit des Verfassers deutlich zutage träte; besonders gefesselt haben uns, allerdings aus einem persönlichen Interesse heraus, die Darlegungen über das Weihwasser (I, S. 43ff.), die klösterlichen Benediktionen (I, S. 633ff.) und diejenigen bei den Gottesurteilen (II, S. 307ff.); letztere dem Kapitel über Benediktionen bei Gefahren (II, S. 261ff.) eingeordnet. Die Tragweite des erstgenannten Abschnittes erhellt allein daraus, daß Franz in ihm auch der Bedeutung des Wassers in den antiken Kulten, der Waschungen im christlichen Kulte, den verschiedenen Arten des kirchlich geweihten Wassers, dem Weihwasser in der alten Kirche des Orients, dem Wunderwasser im Orient und Okzident nachgeht; er schenkt dem Weihwasser der lateinischen Kirche in Kult, Volksbrauch und Literatur seine Aufmerksamkeit wie um nichts weniger den ältesten Wasserweiheformularen der lateinischen Kirche, der *benedictio maior salis et aquae*, der Wasserweihe an Epiphania in der lateinischen Kirche, der zu Ehren von Heiligen und an gewissen Sonn- und Feiertagen (vgl. auch II, S. 416ff. über die religiösen Heilmittel bei Krankheiten, den Heiligenkult in seinen Beziehungen zur Krankenpflege, Inkubation bei Heiligengräbern und Reliquienkult). Aus allem ergibt sich zweierlei: einmal die bunte Fülle von Gelegenheiten und Gegenständen, für deren Weihung die mittelalterliche Kirche Sorge trug, um auch hierdurch als die überall hinwirkende Lebensmacht

zu erscheinen, sodann aber, daß Franz selbst seinen Gegenstand umgrenzt hat, um nicht von der Fülle des Materials erdrückt zu werden. Er hat deshalb alle jene Benediktionen ausgeschlossen, die sich mit der Spendung der Sakramente verbanden, die für die Segnung von Kultorten und Kultgeräten, für die Weihe von Kultpersonen in Betracht kamen; wer nur einmal ein Pontificale Romanum gelesen hat, ahnt, wie zahlreiche Fragen an die hier formelhaft umschriebenen Kulthandlungen sich knüpfen. Wenn der Wunsch gestattet ist, daß Franz auch sie in einem ähnlichen Werke behandeln möchte, so verrät dies Verlangen nicht zuletzt die Fülle der Anregungen, denen kein Benutzer des vorliegenden Werkes sich entziehen kann. Man mag einsetzen, wo immer man will, allenthalben gelten die Worte von G. Grützmacher, daß Franz „eine rühmliche Objektivität und Vorurteilslosigkeit zeige, daß er sich nicht scheue anzuerkennen, wie oft die Entstehung und Ausbildung der kirchlichen Benediktionen nicht nur durch christliche Ideen, sondern vielfach auch durch heidnische Traditionen, nationale Sitten, soziale und naturwissenschaftliche Anschauungen bedingt seien". Es ist für alle Zweige religionskundlicher Forschung eine kostbare Fundgrube, und sein Reichtum offenbart sich nicht zuletzt in der wertvollen Förderung, die es einer Disziplin wie der kirchlichen Rechtsgeschichte zuteil werden läßt, derart daß U. Stutz es als unentbehrlich für alle hier einschlägigen Fragen bezeichnen konnte.[1]

Die Zahl der Monographien zur Geschichte des religiösen

[1] A. Franz *Die kirchlichen Benediktionen im Mittelalter* I. II. Freiburg i. Br. 1909, Herder XXXVIII 646 und VII 764 S.; vgl. G. Grützmacher *Historische Vierteljahrschrift 1910* S. 208. U. Stutz: *Zeitschrift der Savignystiftung für Rechtsgeschichte,* Germanistische Abteilung XXXI (1910) S. 662. — Franz kommt häufig auf das Missale Mozarabicum zu sprechen (vgl. die Stellen II, S. 737). Mit den von ihm mitgeteilten Stellen ist jetzt die sorgfältige Ausgabe zu vergleichen, durch die W. Meyer „Die Preces der mozarabischen Liturgie" leicht zugänglich gemacht hat: *Abhandlungen der Königl. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen,* philol.-hist. Klasse NF. XV 3 Berlin 1914, Weidmann 119 S.

Lebens, der Kirche und ihrer Angehörigen innerhalb bestimmter Perioden des Mittelalters oder auch in bestimmten Ländern des germanisch-romanischen Kulturkreises ist so groß, daß wir die einzelnen nur durch gedrängte Bemerkungen verdeutlichen können. Der Ungerechtigkeit solchen Verfahrens gegenüber den wertvolleren Schriften sind wir uns bewußt, halten es aber für empfehlenswerter als eine Bibliographie von Titeln allein. Ins keltische Britannien führt die umfassende Abhandlung von E. Windisch, die in 55 Einzelabschnitten die politische und die kirchliche Geschichte, dazu die Religion und den Kult der Britannier vergegenwärtigt, derart daß ihre zweite Hälfte der Entstehung und dem Inhalt der Sagen vom Kaiser Arthur und der an ihn sich knüpfenden Erzählungen nachgeht. Überall finden sich religionsgeschichtliche Beziehungen, vornehmlich aber in den Abschnitten 17 bis 33, deren behutsame Methode zu wertvollen Resultaten bezüglich keltischer Göttervorstellungen, Götterbenennungen und Mythen führt, stets aber auch der Parallelen, zumal aus der römischen Religion, gedenkt (S. 72 ff.).[1] — A. L. Feder beschäftigt sich in minutiösen Studien mit Hilarius von Poitiers († 366), u. a. mit den bei ihm vorkommenden Bischofsnamen und Bischofssitzen, so daß die erste Abhandlung als ein wertvoller Beitrag zur kirchlichen Prosopographie und Topographie des 4. Jahrhunderts bezeichnet werden darf. Die zweite enthält philologische Untersuchungen zur Überlieferungsgeschichte und Echtheitskritik einiger auf den Namen des Hilarius gehender Schriften, kleinerer Fragmente und Spuria; sie schließt mit einer Prüfung der Frage, in welcher Fassung die Bibelstellen bei Hilarius begegnen.[2] — E.-Ch. Babut

[1] E. Windisch *Das keltische Britannien bis zu Kaiser Arthur* (a. u. d. T.: *Abhandlungen der philol.-hist. Klasse der Königl. Sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften* XXIX 66), Leipzig 1912 B. G. Teubner, 301 S.

[2] A. L. Feder *Studien zu Hilarius von Poitiers* II: Bischofsnamen und Bischofssitze bei Hilarius. Kritische Untersuchungen zur kirchlichen Prosopographie und Topographie des 4. Jahrhunderts. III: Überlieferungsgeschichte und Echtheitskritik der sog. Libri II ad Constantium, des

widmet dem hl. Martin von Tours († 396/7) eine eingehende Monographie, die freilich die Frage aufwerfen läßt, ob nicht eine starke Zusammendrängung des Stoffes am Platze gewesen wäre, um die mit Sicherheit erschließbaren Lebensdaten Martins hervortreten zu lassen. Das Ziel der Arbeit erkennt man aus den Worten: „*Que sait-on véritablement de cet homme qui devint après sa mort, dans les pays francs, comme un Dieu pour le peuple, et qu'on nous présente aujourd'hui comme ayant fait de si grandes choses? Et comment s'est établi un culte qui devait avoir une si merveilleuse fortune?*" Babut will sich also auf die Ursprünge des Martinkultes beschränken, und fast wird man diesen Entschluß bedauern, weil u. a. die Reliquien des Heiligen, darunter seine *cappa* (= Priesterrock), im Kirchenwesen der fränkischen Zeit eine so bedeutsame Rolle gespielt haben, auf deren Verbindung mit dem Königshofe vor einigen Jahren eine sorgfältige Untersuchung von W. Lüders neues Licht verbreitet hat.[1] — Für die Lebensgeschichte Martins von Tours kommt vornehmlich Sulpicius Severus in Betracht, für die Geschichte seines heiligmäßigen Andenkens Gregors von Tours vier Bücher *de virtutibus s. Martini*. Der Geschichtschreiber der Merowingerzeit hat seiner aber auch an zahlreichen Stellen seiner *Historia Francorum* gedacht, so daß sich hier passend ein Hinweis auf deren Übersetzung durch W. v. Giesebrecht in ihrer gewissenhaften und umsichtigen Revision durch S. Hellmann anschließen mag. Sie umfaßt drei Bände der bekannten Sammlung „Die Geschichtschreiber der deutschen Vorzeit", beruht

Tractatus mysteriorum, der Epistula ad Abram filium, der Hymnen. Kleinere Fragmente und Spuria. Nebst einem Anhang: Varia über die Fassung der Bibelstellen (a. u. d. T.: *Sitzungsberichte der Kais. Akademie der Wissenschaften in Wien,* philos.-hist. Klasse 166,5. 169,5). Wien 1911 und 1912. A. Hölder 134 u. 142 S.

[1] E.-Ch. Babut *Saint Martin de Tours*, Paris, Librairie ancienne (H. Champion éditeur) ohne Jahr. VIII, 320 S.; vgl. W. Lüders *Capella.* Die Hofkapelle der Karolinger bis zur Mitte des 9. Jahrhunderts. Capellae auf Königs- und Privatgut: *Archiv für Urkundenforschung* II (1908) S. 1—100.

auf sorgfältigster Verwertung der neuesten Ausgaben Gregors und der über ihn handelnden Literatur und erläutert den Text durch zahlreiche Anmerkungen, deren vielseitigen Sachgehalt das Register (III, S. 246 ff.) bequem überschauen läßt. Wohl hat A. Hauck im ersten Bande seiner „Kirchengeschichte Deutschlands“ ein Bild des kirchlichen Lebens im Zeitalter der Merowinger entworfen; jetzt aber möchte es am Platze sein, das Buch von W. v. Loebell über „Gregor von Tours und seine Zeit“ (2. Aufl. Leipzig 1869) durch den erneuten Versuch einer Vergegenwärtigung seines Lebens, seiner Werke und ihres gesamten Inhalts zu ersetzen.[1] — Ebenso inhaltsreich ist der neueste Band der „Geschichtschreiber der deutschen Vorzeit“, mag er gleich mit dem bisher befolgten Grundsatz brechen, in ihrer Reihe nur historiographische Aufzeichnungen im deutschen Gewande vorzulegen. Er bringt eine sehr geschickte Auswahl aus der großen Briefsammlung des hl. Bonifatius († 754), der Quelle für die Erforschung seiner Tätigkeit, für die Erkenntnis des germanischen Heidentums, das er in starrer Anhänglichkeit an die kirchliche Lehre und Autorität bekämpfte und ausrottete. M. Tangl hat der Übersetzung eine lichtvolle Einleitung voraufgeschickt, in der er u. a. zu G. Schnürers Biographie des Apostels der Deutschen Stellung nimmt[2] und zugleich die Entstehung der Briefsammlung wertet, um mit Bemerkungen über die Art seiner Übersetzung zu schließen. Besonders hervorgehoben sei noch, daß die nicht übersetzten Briefe wenigstens durch mehr oder minder eingehende Inhaltsangaben veranschaulicht werden, so daß alles getan ist, um die wertvollen Schreiben insgesamt in weiteren Kreisen als nur denen allein bekannt zu machen, die der kritischen Aus-

---

[1] *Die Geschichtschreiber der deutschen Vorzeit* 8. 9 I. 9 II: *Zehn Bücher fränkischer Geschichte von Bischof Gregorius von Tours,* übers. von W. v. Giesebrecht. 4. vollkommen neubearbeitete Aufl. von S. Hellmann. Leipzig 1911—1913, Dyk LVII 253 u. 312 S. und VII 251 S.; vgl. auch die Charakteristik Gregors von S. Hellmann: *Historische Zeitschrift* 107 (1911) S. 1 ff.

[2] Vgl. dieses *Archiv* XIV (1911) S. 617 f.

gabe durch E. Dümmler (Mon. Germ. Epistolae III) sich bedienten. Tangl selbst stellt eine neue Edition der lateinischen Texte in Aussicht, da er nicht immer mit ihrer chronologischen Fixierung einverstanden ist; schon seine Übersetzung läßt die Stellen erkennen, an denen er von E. Dümmler abweicht, was den nicht überraschen wird, der nur einmal von dem bunten Wirrwarr in der Chronologie gerade der Briefe des Bonifatius Kenntnis genommen hat.[1] — Gerade um des missionsgeschichtlichen Inhalts vieler dieser Briefe willen ist es willkommen, daß fast gleichzeitig J. M. Heer einen karolingischen Missionskatechismus bekannt gemacht hat. Seine Arbeit baut sich auf einer jetzt in München aufbewahrten Handschrift des 9. Jahrhunderts auf und wertet die daraus abgedruckte Ratio de cathecizandis rudibus und ihre Beziehungen zu entsprechenden Aufzeichnungen aus der Zeit Karls des Großen, darunter zur Encyklika Karls über die Taufe. Die fleißige Arbeit hätte durch Heranziehung neuerer Editionen in den Monumenta Germaniae (Capitularia, Epistolae) noch gewonnen.[2]

Es hatte eine Zeitlang den Anschein, als begänne das Interesse an der Erforschung und Darstellung des Lebens von Franz von Assisi († 1226) einigermaßen abzuebben, nachdem vorher die Literatur über den Stifter des Minoritenordens und diesen

[1] *Die Geschichtschreiber der deutschen Vorzeit* 92: *Die Briefe des hl. Bonifatius.* Nach der Ausgabe in den Monumenta Germaniae historica in Auswahl übersetzt und erläutert von M. Tangl. Leipzig (ohne Jahr), Dyk XXXVI 236 S.

[2] J. M. Heer *Biblische und patristische Forschungen* n. 1: *Ein karolingischer Missionskatechismus. Ratio de cathecizandis rudibus und die Taufkatechesen des Maxentius von Aquileja und eines Anonymus im Codex Emmeram.* XXXIII saec. IX. Freiburg i. Br. 1911, Herder VII 103 S.; vgl. dazu *Neues Archiv der Gesellschaft für ältere deutsche Geschichtskunde* XXXVIII (1913) S. 357 f. — Nur genannt sei O. Homburger *Die Anfänge der Malerschule von Winchester im 10. Jahrhundert* (a. u. d. T.: *Studien über christliche Denkmäler* n. 13 herausg. von J. Ficker). Leipzig 1912, Dieterich (Th. Weicher) 76 S. (prüft vom Standpunkt des Kunsthistorikers aus u. a. die Benediktionalien des Aethelwold, zu Rouen und Paris, jüngere Missalien, Evangeliarien und Psalterien).

selbst so eifrig gepflegt worden war. Daß der Schein trügerisch war, verrät ein Blick in eine neue Zeitschrift, die gerade die Erweiterung und Vertiefung der franziskanischen Studien sich zum Ziele gesetzt hat. Das erste Heft dieser „Franziskanischen Studien"[1] enthält mehrere Aufsätze, von denen nur der von R. Boring über St. Bonaventura und den Grundgedanken von Raffaels Disputa erwähnt sei, weiterhin eine eingehende Bibliographie von Arbeiten über den Bettelorden, einzelne seiner Klöster und Mitglieder, nicht zuletzt aus der Feder von B. Kleinschmidt eine Übersicht über nicht weniger denn sieben Biographien des hl. Franciscus aus den Jahren 1912 und 1913. — Nicht mehr berücksichtigt ist hier die wenig ältere Arbeit von J. Jörgensen über den hl. Franz von Assisi, die von H. Gräfin Holstein Ledreborg aus dem Dänischen ins Deutsche übersetzt wurde. Das Vorwort belehrt darüber, daß diese neue Volksausgabe im Vergleich zu einer älteren deutschen Übersetzung gekürzt worden ist; die quellenkritische Einleitung sei entfernt und durch eine kurze Literaturangabe ersetzt worden. Geblieben sind, wie es scheint, die knappen Anmerkungen zum Texte, die den Leser auf die entscheidenden Quellenzeugnisse, ältere und neue Forschungen verweisen. Es ist nicht leicht, die Bedeutung des Buches zu umschreiben. Bezeichnete man es als einen erbaulichen Traktat, so würde die wissenschaftliche Kleinarbeit vor seiner Niederschrift verschwiegen; würde es eine rein wissenschaftliche Biographie genannt, so käme der eigenartig predigtmäßige Ton mehr als einer Darlegung nicht zu seinem Recht. Man sieht sofort: Jörgensen will den Anforderungen der Kritik und der Paränese zugleich Genüge tun, und eben daraus erklärt sich sein Ziel, das Wissen über den Heiligen und den Glauben an seine Sendung gemeinsam im Leser zu erzeugen. Er steht auf dem Boden des religiösen Glaubens an die in Franz wirkende göttliche Kraft. Er wieder-

[1] *Franziskanische Studien.* Quartalschrift I, 1 (Münster 1914) S. 1 ff. 114 ff. 97 ff.

holt — eigentümlich genug ohne Auseinandersetzung mit der Schrift von J. Merkt[1] — eine jüngere Überlieferung über die Stigmatisation, ohne daß seine Bemerkungen (S. 480 Anm. 1) ganz stichhaltig erscheinen. Wir gehen gleichwohl nicht so weit, das Buch im ganzen als für nüchterne Forschung unwesentlich abzulehnen: im Gegenteil, wir meinen, daß es als Zeugnis der katholischen Auffassung über den Heiligen seine besondere Note besitzt. Auch der Skeptiker kann, wenn anders er eine Persönlichkeit wie den Ordensstifter verstehen will — es kommt nicht in Betracht, welche gemütliche Stellung er zu ihm einnimmt — nicht umhin, in seine Psyche sich zu versenken, eine Persönlichkeit, die als Begründerin eines neuen Lebensideals einen eigenen Platz in der Geschichte der Religion und der Kirche einnimmt. Jörgensen schildert den Heiligen als Kirchenbauer, als Evangelisten, als Sänger Gottes und als Einsiedler, aber er isoliert ihn zu sehr von dem zeitlichen Hintergrunde, auf dem sein Wirken sich entfaltete und überhaupt möglich war. Eben darum erscheint vor seiner, wohl verstanden lesenswerten Schrift die von G. Schnürer den Vorzug zu verdienen,[2] da diese den hl. Franz in den welthistorischen Zusammenhang der religiösen Vertiefung zur Zeit der Kreuzzüge gestellt hat.[3] — Erfreulich ist es, von zwei Arbeiten über Thomas von Aquino († 1274) Kunde geben zu können. Die erste stellt in chronologisch geordneter Auswahl aus den Schriften des *doctor universalis* oder *seraphicus* Texte zum Gottesbeweis zusammen.[4]

---

[1] Vgl. dieses *Archiv* XIV (1911) S. 622f.

[2] G. Schnürer *Franz von Assisi* (a. u. d. T.: *Weltgeschichte in Charakterbildern* herausg. von F. Kampers, S. Merkle und M. Spahn III). München 1905.

[3] J. Jörgensen *Der heilige Franz von Assisi.* Eine Lebensbeschreibung. Autorisierte Übersetzung aus dem Dänischen von H. Gräfin Holstein Ledreborg. Volksausgabe. Kempten und München 1911, J. Kösel XVIII 537 S.

[4] E. Krebs *Scholastische Texte* I. *Thomas von Aquin. Texte zum Gottesbeweis* (a. u. d. T.: *Kleine Texte für Vorlesungen und Übungen* n. 91 herausg. von H. Lietzmann). Bonn 1912, A. Marcus und E. Weber 62 S.

Die zweite bezeichnet sich als Einführung in die Persönlichkeit und die Gedankenwelt des Aquinaten, deutet damit auf ihre Absicht hin und tritt demnach in Wettbewerb mit der Schrift von J. A. Endres, die vor wenigen Jahren (1910) das gleiche Ziel angestrebt hatte. Was dem Buche von M. Grabmann aber seinen Wert sichert, ist einmal die Aufzählung der Werke des Dominikaners, sodann die sorgfältige Bibliographie über ihn und seine Lehre, deren Inhalt in gedrängter Kürze umschrieben wird, um in Winke und Wege zu ihrem wissenschaftlichen Verständnis auszumünden. Daß wir bei der Lektüre unser Augenmerk in erster Linie auf die Wertung der thomistischen Ethik, Staats- und Gesellschaftslehre (S. 127ff., 136ff.) richteten, wird nicht allzusehr getadelt werden. Sie vermittelt lehrreiche Einblicke in die geistige Arbeit des Philosophen, an der zum Nachteil für die Erfassung mittelalterlichen Geisteslebens leider viele vorübergehen zu können vermeinen.[1]

Eigenartig genug berührt inmitten unserer erregten Zeit das Interesse für die Mystik des deutschen Mittelalters, von dem nicht minder als neun Bände — sie verteilen sich auf sechs Autoren — Zeugnis ablegen.[2] Ansprechend und mit tiefem Verständnis behandelt L. Zoepf das Leben der Mystikerin Margaretha Ebner († 1351); überall offenbart sich das Bestreben, zur klaren Erfassung des Inhalts und der Tragweite ihrer Geistesrichtung vorzudringen, jener Weltanschauung, die nach Zoepfs Worten (S. 7) eine reale Berührung und Vereinigung der menschlichen Seele mit Gott in diesem Leben für möglich

[1] M. Grabmann *Thomas von Aquin. Eine Einführung in seine Persönlichkeit und Gedankenwelt* (a. u. d. T.: *Sammlung Kösel* n. 60). Kempten und München 1912, J. Kösel VIII 168 S.

[2] Nicht mitgezählt ist dabei die Textveröffentlichung von K. Müller *Hugo von St. Viktor, Soliloquium de arrha animae und De vanitate mundi* (a. u. d. T.: *Kleine Texte für Vorlesungen und Übungen* n. 123). Bonn 1913, A. Marcus und E. Weber 51 S. Hugo von St. Viktor († 1141) darf als Begründer der kirchlichen Mystik des französischen Mittelalters angesehen werden.

und tatsächlich erfolgend hält.[1] — E. Diederichs hat die „Reden der Unterscheidung" von Meister Eckhart in einer kleinen, für Übungszwecke bestimmten Ausgabe vorgelegt.[2] — Umfassender ist die Sammlung von A. Spamer mit Texten aus der deutschen Mystik des 14. und 15. Jahrhunderts, in der sich u. a. Predigten Eckharts, dazu mancherlei Traktate, Legenden und Verse vereinigt finden. Die Ausgabe geht auf die jeweils älteste der zur Verfügung stehenden Handschriften selbst zurück, von denen eine mit Eckharts „*Opus sermonum*" im Faksimile vergegenwärtigt wird. Keine im eigentlichen Sinne kritische Edition ist also beabsichtigt, sondern nur eine solche, die zu weiterer Beschäftigung mit dem Schriftenzyklus der Mystiker überhaupt anregen will.[3] — Eine kurze Darstellung des Lebens der Mystikerin Mechtild von Magdeburg († zu Ausgang des 13. Jahrhunderts) und eine Übertragung ihrer Schrift „Das fließende Licht der Gottheit" ist das Ziel, das sich W. Oehl in einem ansprechenden Bande seiner Sammlung „Deutsche Mystiker" gesetzt und erreicht hat.[4] — Für Tauler kommen zwei Schriften in Betracht. L. Naumann veröffentlicht acht ausgewählte Predigten in ihrem originalen Wortlaut.[5] Nicht weniger als 81 Predigten desselben Mannes legt W. Lehmann in hochdeutscher Übersetzung vor; er gibt also ein treffliches Mittel an die Hand, um

[1] L. Zoepf *Die Mystikerin Margaretha Ebner* c. 1291—1351 (a. u. d. T.: *Beiträge zur Kulturgeschichte des Mittelalters und der Renaissance* n. 16 herausg. von W. Goetz). Leipzig und Berlin 1914, B. G. Teubner IX 177 S.

[2] E. Diederichs *Meister Eckharts Reden der Unterscheidung* (a. u. d. T.: *Kleine Texte für Vorlesungen und Übungen* n. 117 hrsg. von H. Lietzmann). Bonn 1913, A. Marcus und E. Weber 45 S.

[3] A. Spamer *Texte aus der deutschen Mystik des 14. und 15. Jahrhunderts.* Jena 1912, E. Diederichs 218 S.

[4] W. Oehl *Deutsche Mystiker II:* Mechtild von Magdeburg, „Das fließende Licht der Gottheit" (a. u. d. T.: *Sammlung Kösel* n. 48). Kempten und München 1911, J. Kösel VIII 222 S.; vgl. dieses Archiv XIV (1911) S. 627.

[5] L. Naumann *Ausgewählte Predigten Johann Taulers* (a. u. d. T.: *Kleine Texte für Vorlesungen und Übungen* n. 127 hrsg. von H. Lietzmann). Bonn 1914, A. Marcus und E. Weber 62 S.

sich ganz in Tauler zu versenken. Eine breit ausladende Einleitung, auf deren Sprache die Mystik des Predigers nicht unerheblichen Einfluß ausgeübt hat — man möchte häufig eine ruhigere Schlichtheit, selbst Nüchternheit des Ausdrucks wünschen — unterrichtet über das Leben Taulers und seine Gedankenwelt und offenbart zugleich die religionspolitischen Absichten, die dem Verfasser bei ihrer Niederschrift vorschwebten. Tauler, so meint er (S. 2), „der Ungezählte seelisch ernährt und erquickt hat, wird in dem schönen Gewande, das ihm der Verleger gegeben, auch in unseren Tagen Seelen finden, die ihm dankbar sein werden für manchen Ausdruck eigenen religiösen Empfindens, besonders unter denen, die mit innigster Sehnsucht nach Gestaltung dessen suchen, das brennend in ihnen lebt, auch wenn die Kirchenmauern für sie gebrochen sind."[1] — Kurz vor seiner Übersetzung Taulers hat W. Lehmann in zwei ähnlichen Bänden die deutschen Schriften Heinrich Seuses († 1366) einem größeren Leserkreis zugänglich gemacht. Sie enthalten zunächst Seuses „*Exemplar*", dessen erstes Buch sein Leben schildert, während die weiteren Abschnitte als „Büchlein der ewigen Weisheit", „Büchlein der Wahrheit" und „Briefbüchlein" sich zu erkennen geben. Auf kleine Zusätze zum letzten Abschnitt, die nicht in dem großen „Exemplar" Aufnahme fanden, folgen zwei Predigten und schließlich „das Büchlein der Liebe", alle gewertet und in den Lebenslauf des Verfassers eingestellt mittels der umfassenden Einleitung, die der Herausgeber seiner Übertragung voraufgeschickt hat. Er bezieht auf sie alle ein Wort von W. Herrmann, daß die Mystik in der Fähigkeit, persönliches Leben zum Gegenstand der Beobachtung und Darstellung zu machen, einen Höhepunkt bezeichne, den der Protestantismus bisher nicht erreicht habe, daß den Mystikern des 14. Jahrhunderts die Seele wirklich ein Wunder gewesen sei, das sie vor Augen gesehen hätten und dessen Reichtum anzuschauen sie nicht müde geworden seien. Lehmann kleidet

---

[1] W. Lehmann *Johannes Taulers Predigten* I, II. Jena 1913, E. Diederichs L, 214 S. und 248 S. mit 2 Holzschnitten.

sein eigenes Urteil über Heinrich Seuse in die Sätze: „Er hat uns kein grandioses Gedankensystem gegeben Gegenüber dem tiefschürfenden Philosophen Eckhart ist er nur ein lieblicher Sänger von Lieb und Leid, von Gnade und Treue, von himmlischer Wonne und himmlischer Bitterkeit. Eckhart aher sowohl wie Tauler gegenüber ist er ein Dichter, der mit der Sehnsucht seiner Seele Fernen erschaut, die jenen nüchternen Denkern verschlossen waren. Alles in allem war Seuse ein Mann, der tief und fest im Boden seiner Zeit wurzelt und den rein nachzuempfinden wir von unzähligen Hüllen seiner Zeit entkleiden müssen, aber: mit seinem tiefen Erleben Gottes, in dem er die Fesseln der uns umschlingenden Subjektivität abwirft, mit seinem feinen Verständnis für die ethische Forderung aller Religion, die rein und klar wird, nachdem er sich von der mittelalterlichen Askese befreit und somit sich selbst korrigiert hat, endlich, nicht zuletzt, mit dem süßen Wohllaut seiner Dichtersprache steht er noch in unseren Tagen da als einer, der uns innerlich freier, innerlich tiefer, innerlich reiner macht."[1]

Der reiche gedankengeschichtliche Inhalt des Buches von F. Kern entzieht sich einer knappen Wiedergabe; der Verfasser hat ihn in einem Vortrage zusammengestellt, durch den er im Sinne Dantes die drei Fragen zu beantworten unternimmt, welche Aufgabe die Gesellschaftswissenschaft zu lösen habe, wie Kultur und Gemeinschaft entstehen, wie die zwei universalen Kulturgemeinschaften, Staat und Kirche, sich zum Individuum verhalten. Die straff gegliederte größere Schrift mit ihrem tiefen Eindringen in den Geist und in die Gedankenwelt des Florentiners muß natürlich auch zu einer Analyse seiner religiös-kirchlichen Anschauungen führen, die gleichwohl keinen leicht von allen übrigen Gedankenreihen lösbaren, isoliert darzustellenden Ideenkomplex bilden. Alles greift in allen Werken Dantes ineinander, und

[1] W. Lehmann *Heinrich Seuses Deutsche Schriften* I. II. Jena 1911, E. Diederichs. LII 172 S. (mit 14 Holzschnitten) und 218 S. (mit 5 Illustrationen).

hieraus wiederum ergibt sich für Kern der Nachweis, daß Dante in den Kreis jener großen Denker des Christentums einzureihen sei, die der Verflechtung von Heilslehre und Gesellschaftslehre ihr Sinnen und Forschen zugekehrt haben, in eine Reihe mit dem Apostel Paulus und mit dem hl. Augustinus. Als Schüler freilich der distinktiv methodischen Scholastik habe Dante das Lehrgebäude stärker entwickelt und klarer geordnet als Augustin, als Dichter die Welt tiefer gedeutet und beredter beschrieben als seine weitschichtigen Lehrer. „Kompliziert und vielseitig im Aufbau, rein und einfach im Grundglauben ist seine Kulturlehre ein klassischer Ausdruck innersten Sehnens der mittelalterlichen Welt." „Unlösbar, aber unumgänglich ist ihr Problem. Auf dem Heilsweg der Einzelseele, von der Bußpforte bis zum Empyreum, sprießt die menschliche Kultur empor, reicher und geistiger, je höher die Seele steigt. Sie erblüht am Wege; wenn der Mensch am Ziel ist, wird sie gegenstandslos. Die humana civilitas als der Organismus, der die verschiedensten Menschenkräfte zu einem Zweck lenkt, ist die Krone der Weltgeschichte, aber diese selbst ist kein Endzweck, nur ein Stück der vergänglichen Schöpfung. Die Zeit schreitet mit Gestirnen und Ideen langsamer als mit Menschenleben, aber ewig lebt bei Gott doch nur jenseits der Geschichte die communio sanctorum. So entschwindet der Wert des Menschenreichs im höheren der Einzelseele, die wiederum, auch sie, ihr Selbst verloren, das heißt erweitert hat zu Gott. Andererseits — und hier zeigt sich die Unlösbarkeit des Verhältnisses von Individuum und Gesellschaft — solange die Seele strebt, also in aller Zeit, ist das Aufgehen in der humana civilitas ihr eigentlicher Beruf, dem nicht einmal der Eremit sich entziehen kann. Ist also die Kultur nur in und für strebende Einzelseelen da, so begreifen diese sich umgekehrt nur als strebende Glieder in und für die Kultur. Je mehr sie ihr wahres Selbst finden und anerkennen, desto mehr gewinnen sie Bürgerrecht in der humana civilitas, solange ihr Streben dauert und noch nicht in die ewige Ruhe überging.

So ist, je nachdem man den Standpunkt wählt, nur die Gemeinschaft wirklich oder nur der Einzelne; jedes von beiden ist im Andern. Das immerwährende Ineinanderaufgehen von Ich und Kultur, die beide in sich kein Endziel finden, kommt in der Zeit nicht zur Ruhe. Ihr Wechselsein endet erst dort, wo alle Geschöpfe, Einzelgeist wie Gemeingeist, zum Schöpfer zurückkehren. Logisch zu begreifen ist das nicht. Dante grenzt deutlich das Ausruhen der Wissenschaft und ihrer Widersprüche im Übervernünftigen ab von der vorausgegangenen logischen Arbeit. Die Grunderscheinung, daß zwar Empfindung und Wille nur in leiblichen Einzelwesen leben, daß aber andererseits die gemeinsame Kultur erst das geistige Sein des Einzelnen ermöglicht (durch ihre überindividuelle civilitas), bleibt auch der heutigen Erkenntnislehre ein Rätsel. Wir wissen uns als Glieder und geringe Bestandteile eines großen Weltenzusammenhangs, der objektiv außer uns besteht, und dennoch ist die ganze Welt nur innerhalb des Einzelbewußtseins, das sich frei über seinem Inhalt stehend weiß. Für die Commedia ist die prästabilierte Verbürgerung der menschlichen Monaden, deren jede in sich selbst das Ziel der Vergottung und damit den Weltzweck trägt, ein verehrungswürdiges Wunder. Ausgesprochen oder nicht, schließt jede mittelalterliche Wissenschaft in Gott. Die Commedia spricht diesen Grundsatz erhabener aus als ein anderes Lehrbuch. . . . Sie ist eine Ausprägung des Denkens, das von der Materie anhebt, um bei Gott zu enden, weshalb sie in ihrer methodischen Anlage von Dante als „Komödie", d. h. ein Denkgang vom Unerfreulichen zum Freudigen, bezeichnet wird. Sie zeigt das mittelalterliche Streben nach systematischer Ganzheit der Erkenntnis; den Mut, dies durch Rationalisierung der Wirklichkeit in alle ihre Tiefen und Höhen zu erreichen; und das Bedürfnis, vor das Unbegreifliche hinzuführen, um den Forschergeist zuletzt die Grenzen seines Vermögens zu lehren" (S. 143 ff.).[1]

---

[1] F. Kern *Mittelalterliche Studien* I, 1: Humana civilitas (Staat, Kirche und Kultur). Eine Danteuntersuchung. Leipzig 1914, K. F. Koehler XII

Andere Gedankenreihen werden wach, greift man zur Lektüre der vielleicht meist genannten Streitschrift des 14. Jahrhunderts, zum *Defensor pacis* des Marsilius von Padua († um 1346). Sie wird jetzt erleichtert durch die sorgfältige Ausgabe von R. Scholz, der freilich mit Rücksicht auf den Zweck der Sammlung, der seine Edition sich einfügt, den Text an mehreren Stellen gekürzt hat, niemals ohne durch knappe Überleitungen den Zusammenhang erkennen zu lassen. Zu Grunde gelegt ist die Ausgabe von 1592, während Scholz sich vorbehält, für eine spätere kritische Edition auf die handschriftliche Überlieferung zurückzugreifen. Das kleine Heft ist nicht nur wertvoll für akademische Übungen; sein Inhalt an sich offenbart, wie richtig man die Lehren des Marsilius als einen Bruch mit allen Traditionen des Mittelalters über Staat und Kirche bezeichnet hat. Den Zeitgenossen war die Schrift willkommen als Streitruf wider das Papsttum und die Kurie, da sie nach den Worten eines Straßburger Chronisten „mit redlichen Sprüchen der hl. Schriften bewies, daß ein Papst unter dem Kaiser sei, daß er ferner keine weltliche Herrschaft haben soll“, da sie ferner „des Papstes und der Kardinäle Hoffart bewies und die Simonie, die sie gewöhnlich treiben und mit falschen Glossen beschönigen.“[1] — In der Bearbeitung durch K. Hefele enthält ein Band der Sammlung „Die Religion der Klassiker“ ausgewählte Stücke aus den Schriften des Francesco Petrarca († 1374), dessen Charakter und religiöse Gedankenwelt in der ansprechenden Einleitung gewürdigt werden, wie denn auch ein nützlicher bibliographischer Anhang nicht fehlt. Einzelne Abschnitte sind für die religiösen Altertümer, wenn wir diesen Ausdruck anwenden dürfen, von nicht geringem Interesse, so z. B. der über den Aberglauben der Alchemie, der

---

146 S.; vgl. dazu F. Kern: *Vierteljahrschrift für Sozial- und Wirtschaftsgeschichte* XI (1913) S. 279—306.

[1] R. Scholz *Marsilius von Padua, Defensor pacis.* Leipzig und Berlin 1914, B. G. Teubner VII 131 S. (in der „Quellensammlung zur deutschen Geschichte“ hrsg. von E. Brandenburg und G. Seeliger).

Wahrsager und Sterndeuter (S. 74ff.) und der mit Gebeten gegen Sturm und Unwetter (S. 94ff.); andere (z. B. S. 71ff., 100ff.) enthalten Petrarcas prosaische oder poetische Ergüsse wider das avignonesische Papsttum.[1] — Von etwas anderen Gesichtspunkten aus versucht K. P. Hasse das religiöse Denken des Nikolaus von Kues († 1461) zu veranschaulichen. Eine im Verhältnis zum ganzen Bande fast zu umfangreiche Einleitung unterrichtet über den Entwicklungsgang der Forschung über das Wesen der christlichen Religion seit den Kirchenvätern des 2. christlichen Jahrhunderts bis zur Zeit des Cusanus; an sie schließt sich sein in knappen Umrissen gezeichnetes Lebensbild, und der Hauptteil endlich verbindet Auszüge aus allen Schriften des Kardinals mit Ausführungen ihres Übersetzers. Hasse wollte also den Leser mehr zu Nikolaus von Kues hinleiten als diesen in ausgedehnten Exzerpten zum Leser sprechen lassen. Daraus ergab sich die systematische Gliederung des letzten Abschnittes: „die Erkenntnislehre, die Lehre von Gott, von der Welt, vom Menschen, von Christus und der Heilsglaube", so lauten die Überschriften der einzelnen Paragraphen. Das Gewicht der Gründe, die zu solchem Verfahren nötigten, sei ebensowenig verkannt wie die Mühsal der Arbeit des Übersetzers, zumal bei der oft dunklen, an Spekulationen schier überreichen Schreibart seiner Vorlagen. Es möchte aber zu bemerken sein, daß Hasse seinen Standpunkt vielleicht zu sehr als Esoteriker der Wissenschaft, nicht jedoch als Exoteriker der Belehrung für weitere Kreise gewählt hat. Das ist kein Vorwurf, sondern nur eine Feststellung, die sich das Ziel der Sammlung vor Augen hält, der das Buch eingegliedert ist, die daran sich erinnert, wie schwer es ist, in das Verständnis gerade des Cusanus einzudringen und einzuführen. Darüber hinaus erinnert Hasse's Schrift an das

[1] K. Hefele *Francesco Petrarca* (a. u. d. Titel: *Die Religion der Klassiker* n. 3 hrsg. von G. Pfannmüller). Berlin-Schöneberg 1913, Protestantischer Schriftenvertrieb 130 S.; vgl. auch desselben Verfassers Buch mit Übersetzungen aus Petrarca in der Sammlung „Das Zeitalter der Renaissance" II hrsg. von M. Herzfeld. Jena 1910, E. Diederichs.

längst empfundene Bedürfnis einer wirklich ihren Namen verdienenden Biographie des Polyhistors und Kirchenfürsten, mag ihm gleich nicht die Bedeutung eignen, die J. Janssen im ersten Bande seiner „Geschichte des deutschen Volkes" ihm zumessen wollte. Weitere Studien über ihn gerade von Hasse werden immer willkommen sein, zumal er vorläufig die publizistische Schriftstellerei des Cusanus und seine Wirksamkeit als Bischof und Kardinal nur streifen konnte.[1] — Das Buch von K. Hefele ist dem Leben und der Tätigkeit des hl. Bernhardin von Siena († 1444) gewidmet. Sein erster Teil wertet die franziskanische Wanderpredigt in Italien während des 15. Jahrhunderts, dabei u. a. die Personen der Prediger, Form und Inhalt ihrer Ansprachen, ihren homiletischen Nachlaß, ihre Vorzüge, Mängel und Erfolge. Der zweite Teil gilt dem Werke Bernhardins selbst, das der dritte, umfangreichste Abschnitt (S. 177 ff.) durch Predigtproben veranschaulicht. Bei den mitgeteilten Stücken wird man sich stets vor Augen zu halten haben, daß der Redner der leicht übertreibenden Rhetorik seines Volkes Opfer bringen mußte, wenn anders er auf seine Landsleute wirken wollte. Die angeschlagenen Themata gewähren überaus wertvolle, freilich auch erschreckend deutliche Einblicke in verbreitete Laster jener Zeit (vgl. z. B. S. 41 f., 260 f.), nicht minder in die religiöse Vorstellungswelt mit ihrem Bodensatz an untilgbaren abergläubischen Vorstellungen und Gebräuchen. Gerade sie hätte man allerdings gern etwas mehr im einzelnen aufgezählt und gewürdigt gesehen, als es S. 24 f. geschieht (vgl. auch S. 258). Alles in allem aber ein stoffreiches Buch, ein Beitrag nicht allein zur spätmittelalterlichen Seelsorge,

[1] K. P. Hasse *Nikolaus von Kues* (a. u. d. T.: *Die Religion der Klassiker* n. 2 hrsg. von G. Pfannmüller). Berlin-Schöneberg 1913, Protestantischer Schriftenvertrieb 162 S. Die Bibliographie des Anhangs hätte reichhaltiger gestaltet werden können; vgl. u. a. G. Voigt *Enea Silvio de Piccolomini als Papst Pius II.* (Berlin 1863, Bd. II S. 303 ff.) und Meisters *Grundriß der Geschichtswissenschaft* II 6² S. 44 Anm. 1, S. 225 Anm. 1 und S. 228.

sondern auch einer Kulturperiode, deren Doppelantlitz oft genug vergessen wird, wenn der Blick allein an den von ihr erhaltenen Kunstwerken haftet.[1] — Hefele ist von einer Überschätzung seines Helden weit entfernt; er bezeugt mit Recht, daß von allen Minoritenpredigern, Bernhardin nicht ausgenommen, keiner einer Autorität und einer Macht seiner Predigt sich habe rühmen können wie Savonarola am Ende des Jahrhunderts, „und doch sind auch des berühmten und gefürchteten Dominikaners Erfolge schließlich Augenblickserfolge gewesen" (S. 84). Für die Schicksale eben dieses Mannes († 1498) sucht und findet die Studie von J. Schnitzer einen neuen Weg der Erklärung. Sie will den Untergang des redegewaltigen Mönches von S. Marco in Florenz nicht ausschließlich, aber wesentlich darauf zurückführen, daß längst zwischen Savonarola einerseits, einem Teil der Mönche in dem von ihm geleiteten Kloster samt der Ordensleitung andererseits ein Streit ausgebrochen war, ein verspäteter Ausläufer des Armutstreites, der, vor Zeiten dem Franziskanerorden verhängnisvoll, auch am Orden der Prediger (Dominikaner) nicht spurlos vorübergegangen war. Schnitzer rekapituliert zum Beweis seiner These in gedrängter Kürze die Geschichte des Dominikanerordens, geht auf die parallele Entwicklung im Orden der Franziskaner (Minoriten) ein, würdigt die Observanz und S. Marco in Florenz, Savonarola und die Observanz. Die Darlegung der Anlässe und des Verlaufs jenes Streites bildet den Kern seiner Ausführungen. Ihm ist der Rigorismus Savonarolas nicht unklug, sondern eine Erneuerung

[1] K. Hefele *Der hl. Bernhardin von Siena und die franziskanische Wanderpredigt in Italien während des 15. Jahrhunderts.* Freiburg i. Br. 1912, Herder IX 300 S. — Angeschlossen mag hier sein ein Hinweis auf die Arbeit von K. Hold *Austria sancta. Die Heiligen und Seligen Niederösterreichs* II: Seit dem Regierungsantritte der Habsburger (a. u. d. T.: *Studien und Mitteilungen aus dem kirchengeschichtlichen Seminar der theologischen Fakultät der k. k. Universität in Wien* n. 11). Wien 1913, Mayer & Co. VIII 149 S. (geschildert wird fast durchgängig im Stile der Heiligenlegende das Leben u. a. des Johannes von Capistrano † 1456 und des Petrus Canisius † 1597).

der Strenge des Ordensstifters, sein Untergang ein Verrat des Ordens an sich selbst und am Ordensgründer Dominikus Guzman. Indem er Savonarola verteidigt, erhebt er Anklage wider den Orden, dessen Handlungsweise gegenüber dem unbequemen, reaktionären Mahner „einer Verkümmerung des religiösen Schwunges entsprang, der einst die Völker im Sturm erobert hatte“; sie „führte auch zu einer Verkümmerung des religiösen Schwunges der Predigt und der kirchlichen Religiosität überhaupt, die in ihren verhängnisvollen Folgen nicht auf sich warten ließ“.[1]

* * *

Unser Weg ist in mannigfachen Windungen an der Schwelle der deutschen Reformation angelangt, am Beginn der Glaubens- und Kirchenspaltung. Die folgende Übersicht über die Erscheinungen zur Geschichte des religiösen und kirchlichen Lebens der Neuzeit muß sich größter Kürze befleißigen: die Zahl der Schriften ist alles andere eher denn gering, und den inneren Gegensatz, der in ihnen insgesamt sich bemerkbar macht, haben wir nicht zu vertiefen. Noch am ehesten werden wir ihrer Herr werden, buchen wir zunächst die Arbeiten zur Geschichte der Vorreformation in Deutschland, der Reformatoren, der evangelischen Kirchen in ihren einzelnen Bildungen oder führenden Männern bis an die unmittelbare Gegenwart heran, verzeichnen wir sodann, unter Wiederanknüpfung an die Ereignisse des 16. Jahrhunderts, die Arbeiten zur Geschichte der katholischen Kirche bis auf unsere Zeit, um schließlich auf einige Werke zu verweisen, die den Extravaganten gleichsam des neuzeitlichen Kirchenlebens gewidmet sind und in ein solches über den Priesterstand aller Zeiten und Völker ausmünden.

H. Vollmer beschreibt in peinlich genauen Darlegungen eine stattliche Zahl von ober- und mitteldeutschen Historienbibeln des 15. Jahrhunderts, deren Bilderzeichnungen durch

---

[1] J. Schnitzer *Savonarola im Streite mit seinem Orden und seinem Kloster*. München 1914, J. F. Lehmann VIII, 108 S.

gelungene Faksimiles verdeutlicht werden.[1] — J. Schairer schildert nach Augsburger Quellen das religiöse Volksleben am Ausgang des Mittelalters. Namentlich der zweite Teil der übersichtlich gegliederten Arbeit ist dankenswert. Er behandelt die religiöse Gedankenwelt im Volke, den Inhalt der religiösen Volksliteratur, schließlich die tatsächliche Wirklichkeit des religiösen Volkslebens, darunter die Benutzung der Sakramente und des Ablasses, den Reliquiendienst, die Wallfahrten, die Laienbruderschaften und Stiftungen, die Sekten und Juden. Das bunte Bild ist geschickt den Quellen nachgezeichnet und bestätigt in seiner lokalen Umgrenzung die Ausführungen F. von Bezolds in der Einleitung zu seiner „Geschichte der deutschen Reformation“ (1890), aber auch das Wort des Augsburger Chronisten Burkard Zink über diese ringende, suchende Zeit: *„iedermann wolt gen himl“*.[2] — Nach Ulm versetzt die Abhandlung von M. Häußler, derart freilich daß sie nur mit einem Bürger der schwäbischen Reichsstadt, Felix Fabri († 1502), und mit seiner Stellung zum geistigen Leben seiner Zeit sich befaßt. Hier kommt es nicht so sehr darauf an, die literarhistorisch interessanten Abschnitte des Buches namhaft zu machen, als den umfassendsten von allen, der die Religiosität des Schriftstellers und Wallfahrers im hl. Land, des Ordensmanns und Predigers würdigt: sie erscheint als „so rein und lauter und gut kirchlich wie nur je eine in den besten Zeiten des Mittelalters“ (S. 84), und sie zu erfassen gestatten Fabris Schriften, deren kulturhistorisch merkwürdige Züge, nicht zuletzt über Zustände im Morgenland, Häußler geschickt zusammengestellt hat.[3]

---

[1] H. Vollmer *Materialien zur Bibelgeschichte und religiösen Volkskunde des Mittelalters* I. Berlin 1912, Weidmann 214 S. mit 19 Tafeln.

[2] J. Schairer *Das religiöse Volksleben am Ausgang des Mittelalters nach Augsburger Quellen* (a. u. d. T.: *Beiträge zur Kulturgeschichte des Mittelalters und der Renaissance* n. 13 hrsg. von W. Goetz). Leipzig und Berlin 1914, B. G. Teubner VII 136 S.

[3] M. Häußler *Felix Fabri aus Ulm und seine Stellung zum geistigen Leben seiner Zeit* (a. u. d. T.: *Beiträge zur Kulturgeschichte des Mittelalters*

Von der überaus nützlichen Ausgabe der wichtigsten Werke Luthers durch O. Clemen liegt uns allein der erste Band vor. Er umfaßt nicht weniger als 15 Schriften des Reformators aus dem Jahre 1517 bis 1520, deren Text nach den besten Editionen wiederholt wird; Randziffern geben jeweils die Band- und Seitenzahlen als Vorlagen wieder, nur daß die Beibehaltung der alten Interpunktions- und Absatzzeichen das Bild der einzelnen Seite etwas unruhig gestaltet hat. Infolge der sorgfältigen Wiedergabe des lateinischen oder deutschen Wortlauts der Schriften ist der Band — wenn er seit dem Jahre 1912 Nachfolger erhielt, auch die ganze Reihe — für Seminarübungen und wissenschaftliche Arbeiten gleich brauchbar, nicht zuletzt weil jedem Text eine knappe Einleitung über seine Entstehungszeit voraufgeschickt ist. Jedenfalls wird die geplante Auswahl nach ihrer Vollendung die Stellung Luthers in der Religions- und Dogmengeschichte, in Kultur- und Literaturgeschichte noch deutlicher hervortreten lassen, als dies den bisher veranstalteten populären Auslesen möglich war.[1] Vielleicht entschließt sich der verdiente Herausgeber auch zu einer ähnlichen Sammlung aus Luthers Briefwechsel, da die von H. Preuß gebotene doch nur wenige Briefe des Reformators zugänglich macht.[2] — An Einzelbeiträgen über Luther ist nur

---

und der Renaissance n. 15 hrsg. von W. Goetz). Leipzig und Berlin 1914, B. G. Teubner VII 119 S.

[1] O. Clemen *Luthers Werke in Auswahl.* Unter Mitwirkung von A. Leitzmann herausgegeben, I. Bonn 1912, A. Marcus und E. Weber IV 512 S. mit einem Faksimile des Druckes der 95 Thesen aus dem Jahre 1517.

[2] H. Preuß *Deutsche Lutherbriefe* (a. u. d. T.: *Voigtländers Quellenbücher* n. 36). Leipzig o. J., Voigtländer 88 S. — G. Berlit *Deutsche Literaturdenkmäler des 16. Jahrhunderts* I: Martin Luther und Thomas Murner. Ausgewählt und mit Einleitungen und Anmerkungen versehen. 2. verbesserte Aufl. (a. u. d. T.: *Sammlung Göschen* n. 7). Leipzig 1911, G. J. Göschen 141 S., behandelt Luthers Schriften mehr vom Standpunkt des Literar- und Sprachhistorikers aus, so daß z. B. ein Auszug aus Luthers Schrift „An den christlichen Adel Deutscher Nation von des christlichen Standes Besserung“ vom Jahre 1520 fehlt.

die fleißige und inhaltvolle Abhandlung von E. Klingner zu nennen. Ihr Gegenstand ist Luthers Stellung zum deutschen Volksaberglauben: sie wird nach einer kurzen Einleitung in der Weise behandelt, daß in jeweils besonderen Abschnitten Luthers Teufelsglaube, sein Dämonenglaube, seine Auffassung von Zauberei und Hexenwesen, sein Glaube an Vorzeichen, seine Beziehungen zum wissenschaftlichen Aberglauben, z. B. zur Astrologie, Chiromantie und Magie, zu abergläubischen deutschen Volksbräuchen jeden Ursprungs und jeglicher Art geschildert werden. Man erkennt leicht: die einzelnen Kapitel enthalten des volkskundlichen und religionsgeschichtlichen Materials genug, stets freilich in der ihm durch Luthers Worte selbst gegebenen Färbung; namentlich das letzte ist eine reiche Fundgrube für Ideen und Sitten von teilweise hohem Alter, während die über Luthers Teufels- und Hexenglauben an die Grenzen auch seines geistigen Horizonts in zeitlicher Bedingtheit erinnern.[1] — Umfassender sind zwei Lutherbiographien. G. Buchwald veröffentlicht die zweite Auflage seines „Doktor Martin Luther", der sich durch seinen Untertitel als eine populäre Arbeit zu erkennen gibt. Das Buch ist volkstümlich im besten Wortsinne, ansprechend und schlicht, nicht belastet durch die Erörterung wissenschaftlicher Kontroversen und doch in voller Kenntnis ihrer Zahl und Schwere geschrieben. Jede

[1] E. Klingner *Luther und der deutsche Volksaberglaube* (a. u. d. T.: *Palästra* n. LVI. Untersuchungen und Texte aus der deutschen und englischen Philologie hrsg. von A. Brandl, G. Roethe und E. Schmidt). Berlin 1912, Mayer u. Müller IX 136 S.; vgl. auch in dem gleich zu wertenden Buche von H. Grisar III, S. 231 ff., 275 ff., 616 ff. — Anhangsweise sind hier zu nennen: K. Lohmeyer *Bearbeitung von Birkenfelder Kirchenbüchern I.* Birkenfeld a. d. Nahe 1909, F. Tillmann 123 S. (will die geschichtlichen, kultur- und volkskundlichen Beziehungen in den Eintragungen der Birkenfelder Kirchenbücher erschließen, z. B. S. 27 ff. über Hexenwesen) und F. Heinemann *Bibliographie der schweizerischen Landeskunde.* Faszikel V 5: Kirchliche und religiöse Gebräuche (a. u. d. T.: *Heft IV der Kulturgeschichte und Volkskunde* [Folklore] *der Schweiz*). Bern 1910, K. G. Wyss XVI 194 S. (systematisches Bücherverzeichnis mit eingehendem Sachregister S. 185 ff.).

Zeile verrät den evangelischen Seelsorger, der sein Lutherbild in weite Kreise getragen wünscht, ohne darum der unmittelbaren Polemik dienen zu wollen. Um ein solches Buch zu verfassen war nicht zuletzt ein ruhig sicheres Taktgefühl bei der Mitteilung bedeutender und kleiner Züge im Wesen des Reformators erforderlich (vgl. z. B. S. 339 ff. über sein häusliches Leben), weiterhin ein maßvolles Urteil über die mittelalterliche Kirche, die Luther bekämpfte und verließ, über einzelne seiner Handlungen, in denen sich die Schwäche auch dieses Helden offenbarte (vgl. z. B. S. 58 ff., 461 ff.). Der Verfasser ist von aufrichtiger Pietät für Luther erfüllt, und wenngleich H. Grisar einmal bemerkt, mit Pietät allein könne man keine Geschichte schreiben, so darf Buchwald sie ebenso gegenüber dem Reformator betätigen, wie Grisar sich ihrer gegenüber der katholischen Kirche befleißigt, ohne zugeben zu wollen, daß er deshalb dem Tadel von seiten der Andersgläubigen unterworfen wäre.[1] — Das gewichtigste aller Werke jedenfalls, auf die unser Bericht zu verweisen hat, ist das von H. Grisar über Luther. In drei umfangreichen Bänden legt der Verfasser von seinen eindringenden Studien Zeugnis ab und dazu hat er in vier kleinen Heften zu den Kritiken aus gegnerischem Lager Stellung genommen. Schon diese Tatsachen allein sichern seinen Bemühungen unbedingte Achtung, die Frage bleibt nur, ob es ihm gelungen ist, im Sinne künstlerischer und wissenschaftlicher Anforderungen, die der Stoff selbst stellt, die Persönlichkeit und das Leben Luthers zu vergegenwärtigen. Sagen wir es gleich heraus: mißt man Grisars Buch mit rein künstlerischen und literarischen Maßstäben, so kann ihm nicht der Preis zuerkannt werden; eine Biographie im Sinne einer allseitigen Wiedererweckung eines Mannes der

[1] G. Buchwald *Doktor Martin Luther*. Ein Lebensbild für das deutsche Haus. 2. vermehrte und verbesserte Auflage mit zahlreichen (120) Abbildungen im Text und auf 16 Tafeln nach den Kunstwerken der Zeit. Leipzig und Berlin 1914, B. G. Teubner X 516 S.

Vergangenheit ist nicht geboten. War sie aber überhaupt beabsichtigt? Grisar hat sich im Vorwort über seine Absichten geäußert; er ging „auf eine historische und psychologische Charakteristik der in vieler Hinsicht immer noch so rätselhaften Person Luthers aus; sein Ziel war eine eingehende Zeichnung Luthers nach seiner äußeren und inneren Seite, die an dem Faden der Geschichte seines Lebens und seiner Tätigkeit von den frühen Jahren bis zum Tode entworfen werden sollte; die innere Seite, der Geistesgang und die Seelengeschichte, traten ihm dabei in den Vordergrund". Das ganze Werk zerfällt in 42 größere Abschnitte, von denen der vorletzte eine nützliche Übersicht über die Jahresfolge der Schriften Luthers und die Hauptereignisse aus der Feder von P. Sinttern, der letzte Nachträge zu allen früheren Kapiteln bringen. Überall läßt sich die große Belesenheit Grisars beobachten, dazu sein Streben, im erregten Streite der Meinungen eine gewisse gelassene Ruhe zu bewahren; es erfreut feststellen zu können, daß Grisar energisch manche häßliche Ausgeburt der konfessionell gefärbten Polemik von sich abweist, die sich das zweifelhafte Verdienst erwarb, die Möglichkeit einer Verständigung der historischen Werturteile in eine immer fernere Zukunft hinauszuschieben. Gerade er selbst aber verrät wiederum, daß über Luther niemals eine völlige Einigung erzielt werden wird. Auf Luther ist das Wort geprägt von jenem Ärgernis, das durch jeden großen Mann von großer geschichtlicher Wirkung kommen muß. Die Arbeiten und Forschungen der letzten Jahrzehnte über Luthers geistige und religiöse Entwicklung, über sein Verhältnis zur Scholastik u. a. m. drängten zu einer kritisch sichtenden Zusammenfassung. Daß Grisar eine solche unternahm, wird der als willkommen bezeichnen dürfen, der gern gelernt hat, auch vom Andersgläubigen sich belehren zu lassen. Wenn jedoch der Katholik stets dem Protestanten entgegenhält, daß er niemals imstande sein werde, in den Geist des Katholizismus einzudringen, so wird der Protestant dem

Katholiken erwidern dürfen, daß seine Basis einer Wertung Luthers immerdar eine andere sein werde und sein müßte als die des Protestanten. Religiöse Persönlichkeiten, welcher Zeit und welchem Volke immer sie angehören, entziehen sich dem Gebot der Voraussetzungslosigkeit, weil in ihnen Weltanschauungen Fleisch und Blut gewonnen haben, weil der Ernst und die Wucht ihres Wirkens auf Mit- und Nachwelt nötigen, für oder gegen sie Partei zu ergreifen. Für Grisar muß Luther der von der katholischen Kirche Abtrünnige sein, und sein Urteil darf sich nur ableiten aus dem Urteil der katholischen Kirche über die Unveränderlichkeit ihrer Lehre, über die Verwerflichkeit des Abfalls, des Abweichens von den ihr und durch sie vorgezeichneten Bahnen. Würde Grisar, wenn er Luthers Handeln und Streben billigte oder gar verherrlichte, nicht sich selbst auf die Seite des von der Kirche verfluchten Ketzers stellen, der die Sakramentslehre Roms bekämpfte, der feierlich beschworene Ordensgelübde brach, der eine sakrilegische Ehe mit einer Nonne einging, der das Reich des Papsttums verkleinerte und der Kirche, mochte sie gleich widerstreben, die Notwendigkeit einer Reform aufnötigte, einer Reform, die so manches beseitigte, was in der Kirche vor Luthers Auftreten geübt, gepflegt und geschätzt wurde? Keineswegs überall hat der Verfasser die schmale Linie innegehalten, die er selbst sich gesetzt hatte; eine Entgleisung, eine solche aber unerquicklichster Art, ist die breite Ausführlichkeit, mit der I, S. 316 ff. die Stätte untersucht wird, an der Luthers Lehre von der Heilsgewißheit entstanden sein soll (die Darlegungen gegen G. Kawerau III, S. 978 ff. bestimmen uns nicht, unser Werturteil zu modifizieren). Wenn dieser Abschnitt bestimmt sein sollte darzutun, mit welcher Gründlichkeit Grisar ans Werk ging, so erweckt er doch auch den Anschein, als sollte der Gedankenbildung Luthers ein Makel angeheftet werden, der dem konfessionell befangenen Leser das Bild des Reformators trübt. Anderwärts versagt die darstellende Kraft, so z. B. I, S. 349 ff. bei der lendenlahmen Würdigung

von Luthers großen Reformschriften aus dem Jahre 1520, II S. 116 ff. bei der unzulänglichen Wertung von Luthers Stellung zum Problem des Verhältnisses von Staat und Kirche, II S. 75 ff. im Abschnitt über Luthers Deutschtum und Vaterlandsliebe mit seiner an sich nützlichen Zusammenstellung von Äußerungen des Reformators, die insgesamt nur der ganz verstehen wird, der sie als Auswirkung höchster nationaler Spannung erkennt. Wieder andere Abschnitte führen in der Tat vor schwerwiegende Probleme in Luthers Entwicklungsgang, so z. B. I, S. 102 ff. und 132 ff. über seine Beziehungen zur Scholastik und insonderheit zum Occamismus sowie zur Mystik, so III, S. 596 ff. über die trüben Schatten auf seinem psychischen Leben; sie werden der weiteren Forschung noch genug Anregungen geben. Fassen wir zusammen: stellt man sich auf den Boden der von Grisar geteilten Glaubensanschauung der katholischen Kirche, so wird man seine Arbeit bezeichnen dürfen als die Grenze dessen erreichend, was der gläubige Katholik dem heftigsten und wirkungsvollsten Gegner seiner Kirche zugestehen kann. Der Verfasser entwirft alles andere eher denn eine Karikatur, wie sie noch bei Denifle und in sogen. populären Darstellungen ihr Wesen treibt, nicht aber herzhafte Freude an seinem Helden, Verständnis für seine Größe und für seine Kleinheit haben ihn geleitet, sondern ein ausgesprochen kritisches Bedürfnis, nur ja ihn nicht zu bedeutend erscheinen zu lassen, eben weil er der Kirche sich entzog und sie aus ihrer Alleinherrschaft verdrängte. Wider den Willen des Verfassers offenbart sein Werk die Kraft des Reformators, die auch den Widerstrebenden nötigt, mit seinem Wesen sich auseinanderzusetzen, sein Standpunkt aber den Drang, auch vom Genius Ausharren im althergebrachten Geleise zu fordern, ihm jene freie Entfaltung zu verbieten, die doch Luther zu dem erst machte, was er war und wurde, zu einem Segen und einem Fluch des deutschen Volkes und der Menschheit.[1]

---

[1] H. Grisar *Luther* I—III. Freiburg i. Br. 1911, 1911, 1912, Herder XXXV 656 S. und XVII 819 S. und XVII 1109 S. Dazu sind folgende Broschüren

— Unter solchen Umständen wird man auch jetzt wie früher den trefflichen Leitfaden für jedes Studium Luthers und der an sein Leben und Werk sich knüpfenden Streitfragen willkommen heißen, den H. Böhmer in einer dritten Auflage veröffentlichen kann und in dem die Übersicht über die neueste Literatur bis an die Schwelle des Jahres 1914 geführt ist. Nach wie vor bewährt er seine Brauchbarkeit als Wegweiser durch ein so gut wie unübersehbar gewordenes Schrifttum, dessen Neuerscheinungen der Verfasser gerecht würdigt (vgl. z. B. S. 93 über Grisar), um gleichzeitig unter ihren Ergebnissen kritisch besonnene Musterung abzuhalten.[1]

Neben den Werken über Luther treten solche über seine Zeitgenossen und über Ereignisse in der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts etwas in den Hintergrund. Gleichwohl sind sie erwünscht, da Luther wohl seiner Zeit das Gepräge seines Wesens aufdrückte, sie selbst aber natürlich nicht ganz erfüllte. Genannt sei zunächst die aufschlußreiche Abhandlung von H. von Schubert über die Stellung der Reichsgewalt und Reichsorganisation zu den Reform- oder Reformationsgedanken, in der ein wichtiges Kapitel der deutschen Geschichte, auch der Verfassungsgeschichte des Heiligen Römischen Reiches Deutscher Nation einsichtsvoller Prüfung unterworfen wird.[2] —

desselben Gelehrten zu vergleichen: *Prinzipienfragen moderner Lutherforschung* (20 S., aus: Stimmen aus Maria-Laach 1912 Heft 10); *Lutherstimmen der Gegenwart* (24 S., ebenda 1913 Heft 1 und 2); *Lutherstimmung und Kritik,* ein Lutherwort als Schulbeispiel (17 S., ebenda 1913 Heft 3); *Walther Köhler über Luther und die Lüge* (Historisches Jahrbuch [der Görresgesellschaft] XXXIV 1913 Heft 1 S. 233—255). — Mit dem Buche von A. V. Müller *Luthers theologische Quellen. Seine Verteidigung gegen Denifle und Grisar* (Gießen 1912, Töpelmann) vgl. den Aufsatz von M. Grabmann *Kannte Luther die Frühscholastik?*: Katholik 1913 Heft 3 S. 157—164.

[1] H. Böhmer *Luther im Lichte der neueren Forschung* (a. u. d. T.: *Aus Natur und Geisteswelt* n. 113). 3. vermehrte und umgearbeitete Auflage. Leipzig und Berlin 1914, B. G. Teubner VI 170 S.

[2] H. von Schubert *Reich und Reformation.* Tübingen 1911, J. C. B. Mohr (P. Siebeck) 48 S.; auch als Heidelberger Rektoratsrede erschienen Heidelberg 1910, Universitätsbuchdruckerei von J. Hörning.

Gebucht sei ferner die Studie von P. **Kalkoff** über die Romzugsverhandlungen auf dem Wormser Reichstage vom Jahre 1521 mit ihrer Mitteilung ungedruckter Denkschriften des Nuntius Caracciolo und des Kurmainzischen Rates Capito.[1] — Den Weg zum Verständnis der Theologie Balthasar Hubmaiers († 1528), in dem man den Verfasser der Zwölf Artikel der Bauern vom Jahre 1525 hat erblicken wollen, bahnt sich C. **Sachsse** durch eine genaue Bibliographie seiner Schriften und eine sorgfältige Prüfung seines theologischen Werdegangs, der ihn von Eck zu Luther, zu Zwingli und endlich zu den „Schwärmern" führte; der dritte Teil bringt eine systematische Übersicht über den Inhalt seiner Theologie, darin S. 185 ff. seiner Lehre über die Kirche, bis wertvolle, lange ungedruckte Archivalien das Buch beschließen.[2] — P. **Tschackert** schildert Leben und Schriften des im Jahre 1547 gestorbenen Eberhard Weidensee; er ermöglicht lehrreiche Einblicke in den Bildungsgang und die Wirksamkeit von Luthers tatkräftigem Gesinnungsgenossen in Norddeutschland — er war seit dem Jahre 1533 als Superintendent der Reichsstadt Goslar tätig —, dessen schriftstellerische Leistungen die Bibliographie im Anhange von Tschackerts Studie verdienten.[3] — Eines Urteils über das großangelegte Werk von W. **Gußmann** möchten wir uns vorab enthalten, da Fortsetzung und Abschluß noch ausstehen. Der erste bisher vorliegende Band enthält zunächst eingehende Untersuchungen über die „Ratschläge" der evangelischen Reichsstände zum Reichstag von Augsburg im Jahre 1530 und archivalische Beilagen zu ihnen, in einem zweiten Teil aber die mannigfach gestalteten „Rat-

[1] P. Kalkoff *Die Romzugsverhandlungen auf dem Wormser Reichstage 1521.* Breslau 1911, Trewendt und Granier 12 S.

[2] C. Sachsse *D. Balthasar Hubmaier als Theologe* (a. u. d. T.: *Neue Studien zur Geschichte der Theologie und der Kirche* n. 20 hrsg. von N. Bonwetsch und R. Seeberg). Berlin 1914, Trowitzsch und Sohn XVI 271 S.

[3] P. Tschackert *Dr. Eberhard Weidensee* († 1547). *Leben und Schriften* (a. u. d. T.: *Neue Studien zur Geschichte der Theologie und der Kirche* n. 16 hrsg. von N. Bonwetsch und R. Seeberg). Berlin 1911, Trowitzsch und Sohn VIII 104 S.

schläge" von Brandenburg-Ansbach, Heilbronn, Nürnberg, Reutlingen und Ulm; besonders inhaltsreich sind die Berichte von Geistlichen aus der Markgrafschaft Brandenburg-Ansbach, da sie wertvolles kulturhistorisches Material über religiöse Anschauungen und Gebräuche des Volkes in sich aufgenommen haben (2, S. 3ff.). Prüfung also ungenutzter Überlieferungen und deren Veröffentlichung kennzeichnen die überaus mühsame Arbeit, deren Spuren man wohl noch oft begegnen wird. Besonders instruktiv sind die Ausführungen der ersten Bandhälfte über die selbständige Bedeutung jener Ratschläge und ihr Verhältnis zur Confessio Augustana, aber auch über das sog. Vierstädtebekenntnis (1, S. 21ff. 222f.). Die Lektüre wird durch das starke Vorwiegen des Details und die Stellung der Anmerkungen am Schluß des ersten Teiles recht erschwert, wozu freilich ihre Ausdehnung den Anstoß gegeben haben mag. Es ist daher nur zu begrüßen, daß beiden Teilen eingehende Register beigefügt sind, jedes wiederum aus Stellen-, Namen- und Sachverzeichnis bestehend (1, S. 523ff. 2, S. 389ff.), die erst den Weg zu den zahlreichen neuen Aufschlüssen zeigen und ebnen.[1] — N. Paulus hat in seinem Buche über „Protestantismus und Toleranz im 16. Jahrhundert" eine Reihe älterer Studien zusammengefaßt, die mit Luthers Stellung gegenüber der alten Kirche und den neuen Sekten anheben, darauf Melanchthon, Butzer, Zwingli, Calvin u. a. m. hinsichtlich ihrer Beziehungen zu den im Begriff „Toleranz" zusammengehaltenen Grundsätzen prüfen und beurteilen. Der leitende Gedanke aller Einzeluntersuchungen ist, daß den Urhebern und Anhängern des Protestantismus im 16. Jahrhundert die Toleranz unbekannt gewesen sei, diese also nicht als eine Frucht der Reformation betrachtet werden dürfe, sondern daß sie gefordert worden sei

[1] W. Gußmann *Quellen und Forschungen zur Geschichte des Augsburgischen Glaubensbekenntnisses.* Erster Band: Die Ratschläge der evangelischen Reichstände zum Reichstag von Augsburg 1530. I. Teil: Untersuchungen. II. Teil: Texte. Leipzig und Berlin 1911, B. G. Teubner VII 545 S. und IV 422 S.

durch die Macht der Umstände, die keiner religiösen Partei den Anspruch auf ausschließliche Herrschaft zu erheben gestattete (vgl. bes. S. 339ff. 342). Wir glauben, daß der Verfasser mit seinen Darlegungen offene Türen einstößt, so wenig ihm das Recht bestritten werden soll, gegen übertreibende Sätze über den Ursprung der Toleranz zu polemisieren. Mag sie nicht unmittelbar auf Luther und die Seinen zurückzuführen sein: mittelbar ist sie es doch, und zwar deshalb, weil eben durch den Protestantismus die Alleinherrschaft der katholischen Kirche gebrochen wurde und eine neue Form für das Zusammenleben von Menschen verschiedenen Glaubens gesucht werden mußte —, gerade die eben angezogenen Worte von Paulus dienen uns zur Stütze. Der Verfasser meint sodann, etliche würden es vielleicht als eine Einseitigkeit bezeichnen, daß nicht davon gehandelt werde, wie im 16. Jahrhundert auch die Wortführer der katholischen Kirche recht unduldsame Grundsätze verfochten hätten; er mahnt die Kritik, sich seines Themas in seiner Ausschließlichkeit zu erinnern. Wir hören das Warnungssignal, fragen aber, ob nicht die — unbestreitbare — Intoleranz der Protestanten des 16. Jahrhunderts in wesentlich milderem Lichte erschiene, wenn ihr katholisches Gegenbild nicht ganz unterdrückt wäre. Nur von den unduldsamen Protestanten ist die Rede; handelten sie nicht genau wie die katholische Kirche des Mittelalters und der eigenen Zeit mit ihrem schlechthin widerlichen *Coge intrare*? Bewiesen sie nicht eben hierdurch ihr Beharren bei überkommenen Anschauungen, die von ihren Gegnern in gleicher Weise festgehalten und den Andersgläubigen gegenüber zur Anwendung gebracht wurden? Kurz, grundsätzlich Neues haben wir in dem Buche nicht gefunden, wohl aber manche Einzelheit und dazu aufs neue die längst bekannte Belesenheit des Verfassers begrüßen dürfen.[1] —

Territorialgeschichtlichen Interessen dient eine Publikation

[1] N. Paulus *Protestantismus und Toleranz im 16. Jahrhundert.* Freiburg i. Br. 1911, Herder VII 374 S.

von L. Theobald über die Einführung der Reformation in der Grafschaft Ortenburg, deren erster Teil bis zum Jahre 1570 geführt ist.[1] — Im allgemeinen aber überwiegen die personengeschichtlichen Forschungen, unter denen die Schriften von W. Koepp über Johann Arndt († 1621) und die Mystik im Luthertum[2], die von W. Elert über die voluntaristische Mystik Jakob Böhmes († 1624) in die Wende des 16. und 17. Jahrhunderts führen[3]; sie bekunden gleichzeitig das Interesse auch an protestantischer Mystik, das gegenüber der katholischen Mystik des 13. und 14. Jahrhunderts zu beobachten war.[4] — Nichts weniger denn der Geist der Mystik und doch der Geist ethischer Innerlichkeit spricht aus den Zeugnissen über Religion in den — noch immer viel zu wenig bekannten — Werken Friedrichs des Großen († 1786). H. Ostertag hat sie mit unleugbarem Geschick ausgewählt und jeweils die gleichartigen unter den Überschriften: Gott und Welt, Religion und Sittlichkeit, Toleranz und Humanität vereinigt. Die der Sammlung voraufgeschickte, an sich lesenswerte Ein-

---

[1] L. Theobald *Die Einführung der Reformation in der Grafschaft Ortenburg* (a. u. d. T.: *Beiträge zur Kulturgeschichte des Mittelalters und der Renaissance* n. 17 hrsg. von W. Goetz). Leipzig und Berlin 1914, B. G. Teubner 136 S. — Derselbe Gelehrte und W. Goetz haben sich vereint, um durch eine stattliche Aktenpublikation die sog. Adelsverschwörung des Jahres 1563 gegen Herzog Albrecht V. von Bayern endgültig ins Reich der Fabel zu verweisen und durch ihre Veröffentlichung der Geschichte des Zeitalters der Gegenreformation zu dienen: W. Goetz u. L. Theobald *Beiträge zur Geschichte Herzog Albrechts V. und die sog. Adelsverschwörung von 1563.* Leipzig 1913, B. G. Teubner XII 548 S.

[2] W. Koepp *Johann Arndt. Eine Untersuchung über die Mystik im Luthertum* (a. u. d. T.: *Neue Studien zur Geschichte der Theologie und der Kirche* n. 13, hrsg. von N. Bonwetsch u. R. Seeberg). Berlin 1912, Trowitzsch u. Sohn XI 312 S. — W. Koepp *Johann Arndt* (a. u. d. T.: *Die Klassiker der Religion* n. 2 hrsg. von G. Pfannmüller). Berlin-Schöneberg 1912, Protestantischer Schriftenvertrieb (enthaltend Auszüge aus Briefen, Predigten und Schriften Arndts).

[3] W. Elert *Die voluntaristische Mystik Jakob Böhmes* (a. u. d. T.: *Neue Studien zur Geschichte der Theologie und der Kirche* n. 19 hrsg. von N. Bonwetsch u. R. Seeberg). Berlin 1913, Trowitzsch u. Sohn VIII 143 S.

[4] Vgl. oben S. 545f.

leitung wäre sicherlich wirkungsvoller und auch für den Laien verständlicher ausgefallen, hätte ihr Verfasser der entbehrlichen Fremdwörter sich mehr enthalten.[1] — Die religiösen Anschauungen von Paul de Lagarde († 1891) einem größeren Kreise zu erschließen, ist die Absicht von H. Mulert, der den Göttinger Gelehrten in feiner Analyse als deutschen Propheten würdigt. An Darlegungen über seine Frömmigkeit, sein politisches und nationales Denken sowie die Forderungen nach Bildungsreform schließen sich Auszüge zumal aus Lagardes „Deutschen Schriften" an, deren tiefem Ernst der Leser sich kaum entziehen wird.[2] Es scheint überhaupt, daß Lagardes Wirkung auf die Gegenwart sich verstärkt, zumal wenig später als Mulerts Buch das von F. Daab sich dasselbe Ziel gesetzt hat, Lagardes Gedanken zum Gemeingut Vieler zu machen.[3]

Nicht ohne Zwang lassen sich allen diesen Hinweisen noch solche auf Neuerscheinungen zur Geschichte der evangelischen Kirchen und ihrer Betätigungen anreihen; sie sollen nicht unterdrückt werden, da der Inhalt der Schriften für manche Einzelfrage personen- oder territorialgeschichtlicher Art von Wert ist. An erster Stelle sei der zweiten Auflage von E. Sehlings „Geschichte der protestantischen Kirchenverfassung" gedacht. Ausgehend von dem Grundgedanken der Reformation schildert sie die Anfänge und Ausbildung der evangelischen Kirchenverfassung im 16. Jahrhundert, behandelt sodann die Lehren

---

[1] H. Ostertag *Friedrich der Große* (a. u. d. T.: *Die Religion der Klassiker* n. 5 hrsg. von G. Pfannmüller). Berlin-Schöneberg 1913, Protestantischer Schriftenvertrieb 112 S.

[2] H. Mulert *Paul de Lagarde* (a. u. d. T.: *Die Klassiker der Religion* n. 7 hrsg. von G. Pfannmüller). Berlin-Schöneberg 1913, Protestantischer Schriftenvertrieb 118 S.

[3] F. Daab *Paul de Lagarde. Deutscher Glaube, Deutsches Vaterland, Deutsche Bildung.* Das Wesentliche aus seinen Schriften (a. u. d. T.: *Sammlung Diederichs* n. 1). Jena 1914, E. Diederichs VIII 220 S. (mit 16 Bildnissen des 16. Jahrhunderts nach Gemälden von Cranach, Dürer, Holbein u. a. m., die aber mit dem Gegenstand des Buches nur weit entfernte Ideenzusammenhänge aufweisen möchten).

des Naturrechts wie ihren Einfluß auf die Verfassung; sie beschreibt weiterhin die Organisation der reformierten Kirche und schließt mit einer Gesamtwürdigung der neueren Entwicklung aller protestantischen Kirchenverfassungsbildungen, mit Ausblicken auf zukünftige Möglichkeiten, wie sie die Eisenacher Konferenz über den Zusammenschluß der deutsch-evangelischen Landeskirchen und die Bildung des deutschen evangelischen Kirchenausschusses eröffnen. Bei der verhältnismäßig geringen Pflege, der sich das evangelische Kirchenrecht zu erfreuen hat, ist es bedauerlich, daß der Verfasser den großen Stoff nur auf einem überaus knappem Raume behandeln konnte, vieles nur angedeutet und daher selten wirklich plastische Bilder gezeichnet hat. Eben darum verweist seine Arbeit auf die Notwendigkeit, die Lücken der Kenntnis auszufüllen. Mit dem Abriß freilich der Geschichte und des Systems des evangelischen Kirchenrechts von U. Stutz plante sie wohl kaum in Wettbewerb zu treten, wie dessen merkwürdigerweise auch, soweit wir sehen, an keiner Stelle Erwähnung geschieht.[1] — M. Hennigs „Quellenbuch zur Geschichte der inneren Mission" vereinigt in chronologischer Anordnung Aufzeichnungen verschiedenartigsten Ursprungs und Inhalts, die insgesamt ein Bild vielgestaltiger Tätigkeit einzelner Protestanten, kirchlicher Behörden und Organisationen darbieten. Die Sammlung setzt mit Luther und dem Jahre 1520 ein, schließt mit dem Verfasser selbst und mit der Gründung der Wichern-Vereinigung zur Förderung des christlichen Volkslebens aus den Jahren 1908 bis 1912. Welchen Gebieten in diesem Zeitraum von fast 400 Jahren, zumal seit Wicherns erstem Auftreten im Jahre 1833 die innere Mission sich zugekehrt hat, lehrt die systematische Übersicht S. XXIV ff. Ohne die innere Mission ist das kirchlich-soziale Leben der Gegenwart kaum

[1] E. Sehling *Geschichte der protestantischen Kirchenverfassung* (a. u. d. T.: *Grundriß der Geschichtswissenschaft zur Einführung in das Studium der deutschen Geschichte des Mittelalters und der Neuzeit,* hrsg. von A. Meister. 2. Aufl. II. Reihe Heft 8). Leipzig und Berlin 1914, B. G. Teubner 50 S.; vgl. oben S. 534.

mehr denkbar, dessen Anforderungen und Ernst deutlich aus allen Seiten des stattlichen Buches zum Leser sprechen.[1] — An die Betätigung der evangelischen Kirchen der Erde gegenüber dem Heidentum will die kleine Schrift von S. Baudert erinnern. Verfaßt von einem überzeugten Freunde der Mission sucht sie für diese als für ein Mittel auch der Wegebereitung des Einflusses der evangelischen Nationen zu werben. Hier sei besonders des Literaturanhanges gedacht; es ist anzunehmen, daß zahlreiche der angeführten Abhandlungen usw. lehrreiche Einblicke in die von der Mission bekämpften Religionen gewähren werden, deren Äußerungen gerade für die Religionswissenschaft wertvolle Quellen und Anregungen bedeuten.[2] — —

Die Reihe der Arbeiten zur Geschichte der katholischen Kirche und Religion in der Neuzeit wird durch solche über Ignatius von Loyola und den Jesuitenorden eröffnet. An erster Stelle stehe das Buch von Ph. Funk. Es bringt Übersetzungen aus den Schriften des Heiligen († 1556), darunter aus seinen Erinnerungen, den Regeln für das geistliche Leben, den geistlichen Exercitien und dem Brief über die Tugend des Gehorsams. Vorausgeschickt ist eine psychologische Würdigung des spanischen Ritters und Ordensstifters, die mit klarer Besonnenheit die treibenden Kräfte seines Wesens und Wirkens, den Verstand und den Willen, herausarbeitet, mit Recht ihren Helden als den Repräsentanten eines neuen Typus der Frömmigkeit bezeichnet und ihn mit dem hl. Franz von Assisi vergleicht sowie ihm gegenüberstellt.[3] — Der lehrreichen Schrift zur Seite tritt die ausführliche Biographie des Ignatius von F. Thompson, dem

[1] M. Hennig *Quellenbuch zur Geschichte der inneren Mission.* Hamburg 1912, Rauhes Haus XXXVI 664 S.

[2] S. Baudert *Die evangelische Mission. Geschichte. Arbeitsweise. Heutiger Bestand* (a. u. d. T.: *Aus Natur und Geisteswelt* n. 406). Leipzig und Berlin 1913, B. G. Teubner VIII 123 S.

[3] Ph. Funk *Ignatius von Loyola* (a.u.d.T: *Die Klassiker der Religion* n. 6 hrsg. von G. Pfannmüller). Berlin-Schöneberg 1913, Protestantischer Schriftenvertrieb 171 S.

englischen Dichter, dessen Werk in guter deutscher Übertragung vorgelegt wird. Sie hält sich von apologetischer Tendenz nicht frei, darf jedoch als ein im ganzen gelungener Versuch bezeichnet werden, das Schicksal und den Charakter des Ordensstifters dem Leser menschlich näher zu bringen. Die Erzählung ist schlicht, zugleich durch geschickte Vergleiche und Parallelen belebt. Ausführlich würdigt sie die Ordensregeln und Ordenseinrichtungen, immer bemüht, die Gestalt des Heiligen selbst nicht hinter dem verschwinden zu lassen, was seine Schöpfung wurde und wirkte. Ansprechend vor allem ist die Schilderung der Jugend des Ignatius, seines Aufenthaltes in Manresa, Jerusalem, Alcalà und Paris. Ignatius selbst hat in den Lebenserinnerungen die Zeit von seiner Bekehrung bis zur Reise nach Rom beschrieben, so daß Thompsons Erzählung sich als eine Paraphrase darstellen würde, verstünde er nicht, auch den zeit- und kulturgeschichtlichen Hindergrund zu zeichnen, ohne den selbst ein Ignatius unverständlich bleiben müßte.[1] — Die Schrift von Ph. Lippert „Zur Psychologie des Jesuitenordens“ ist bestimmt, „die psychologischen Grundkräfte zu beschreiben, die den Jesuitenorden geschaffen haben und ihn immerfort von neuem erzeugen, will demnach keineswegs eine vollständige Darstellung dieses Ordens geben, noch weniger ... alle Streitfragen behandeln, deren Gegenstand er gewesen ist.“ Den Verfasser erfüllt das ausgesprochene Bestreben der Rechtfertigung, derart daß er „das Grenzideal“ erläutert, „dem der Orden zustreben muß, solange er sich selbst treu bleiben will“, und weiterhin den Geist des Mannes zu deuten sucht, der dies Ideal zuerst aufstellte und zu erreichen trachtete. Er bekennt sich zu dem Bilde, das ihn von der Gemeinschaft erfüllt, in die hinein er gestellt ist —, seiner Arbeit eignet also nicht der Charakter einer streng wissenschaftlichen Untersuchung. Gleichwohl ist sie notwendig und auch

[1] F. Thompson *Ignatius von Loyola. Ein Heiligenleben.* Kempten und München 1912, J. Kösel XVI 318 S. (mit Zeichnungen englischer Künstler).

ertragreich dort, wo das Christentum des Ignatius in Parallele zu dem anderen Ordensstifter gerückt wird.[1] — Größere Sprachkenntnisse, als sie uns eignen, sind erforderlich, um den Inhalt von drei stattlichen Bänden wiederzugeben die der Geschichte des Jesuitenordens in Siebenbürgen dienen sollen; vereinigt doch ihr Text Stücke in lateinischer, italienischer und ungarischer Sprache. Die beiden ersten Bände bringen Briefe und Aktenstücke aus den Jahren 1571 bis 1588, sollen aber noch bis zum Jahre 1613 geführt werden. Ihr gemeinsamer Herausgeber ist A. Veress, ohne daß die Zurüstung der neuerschlossenen Quellen in jedem Bande von denselben Grundsätzen geleitet wäre: im ersten begegnen zumeist lateinische Dokumente mit ungarischen Inhaltsangaben als regestenartigen Überschriften, im zweiten weisen die Dokumente, in welchem Idiom immer sie abgefaßt sind, lateinische Regesten auf, hier wie dort aber stets ungarische Ortsnamen, deren Identifizierung selten mühelos ist. Der dritte Band enthält die italienischen Commentare über Siebenbürgen aus der Feder des Jesuiten Possevino, einige darauf bezügliche Briefe und schließlich das gedrängte Resumé jener Commentare in ungarischer Sprache durch Dionisius Szittary aus Kalocsa. Allen drei Bänden sind ausführliche Register beigegeben, die den Benutzern gute Dienste leisten werden, — von uns selbst dürfen wir nur bekunden, im dritten Bande die Geschichte Siebenbürgens mit Interesse wenigstens „angeblättert“ zu haben.[2] — H. Böhmers geschichtlicher Über-

[1] Ph. Lippert *Zur Psychologie des Jesuitenordens.* Kempten und München 1912, J. Kösel VI 128 S.

[2] *Fontes rerum Transylvanicarum* (Erdély Történelmi Források) I: Epistolae et acta Jesuitarum Transylvaniae temporibus principum Báthory (1571—1613) collegit et edidit A. Veress. Volumen primum 1571—1583. Wien 1911, A. Hölder (in Kommission) XVI 325 S. (mit 7 Tafeln). — II: Epistolae et acta . . . collegit et edidit A. Veress sumptibus J. Hirschler. Volumen secundem 1575—1588. Wien 1911, A. Hölder (in Kommission) VIII 317 S. (mit 6 Tafeln). — III: Antonii Possevini societatis Jesu Transilvania 1584 edidit A. Veress sumptibus J. Czernoch. Wien 1913, A. Hölder (in Kommission) XXIV 294 S. (mit 47 Tafeln).

blick über die Gesamtentwicklung des Jesuitenordens bis zur Gegenwart ist in dritter Auflage erschienen. Der Verfasser bemerkt, daß sein Urteil fortschreitend zugunsten des Ordens sich verschoben habe als Folge seiner Beschäftigung mit dem Stoffe. Welche Ausdehnung seine Studien genommen haben, verrät der bibliographische Anhang der Schrift mit der Fülle der Verweise. Sie selbst verdient ernste Beachtung, gerade weil sie das Werk eines Protestanten ist, der sich von unhistorischer Verurteilung ebenso frei weiß wie von einer apologetischen Bewunderung um jeden Preis. Ihre Gedrängtheit und dabei Reichhaltigkeit macht sie zu einem niemals versagenden Hilfsmittel der Belehrung, mag man zu ihr greifen, um durch sie über Ignatius selbst oder über Machtbereich und Machtmittel der Kompagnie Jesu auf der Höhe ihrer Wirksamkeit oder über ihren Verfall, Untergang und ihre Neugründung unterrichtet zu werden.[1] — Ebenso willkommen ist es, daß L. Pastors „Geschichte der Päpste seit dem Ausgange des Mittelalters" das Zeitalter der katholischen Reformation und Restauration erreicht hat. Ihr sechster Band umspannt nur die Pontifikate Julius' III. (1550—1555), Marcellus' II. (1555) und Pauls IV. (1555—1559), der Verfasser aber war, wenn anders er die Tätigkeit und die Bedeutung eines jeden dieser drei Päpste zur Anschauung bringen wollte, durch die Fülle des Stoffes selbst zu breiter Ausführlichkeit genötigt. Er schildert, um es mit einem Worte zu sagen, den Beginn der inneren Neubelebung des Katholizismus auf den verschiedensten Gebieten. Seinem Thema entsprechend stellt er die einzelnen Päpste in den Mittelpunkt der Betrachtung, die bei jedem besonders eingehend seines Vorlebens und seiner Erhebung auf den Stuhl Petri zu gedenken liebt. Um sie aber gruppiert er die ganze Fülle der Ereignisse,

[1] H. Böhmer *Die Jesuiten.* Eine historische Skizze (Aus Natur und Geisteswelt n. 49). 3. vermehrte und verbesserte Auflage. Leipzig und Berlin 1913, B. G. Teubner VI 174 S.

mochten sie von Rom den bestimmenden Charakter empfangen oder auf die Kurie von maßgebendem Einfluß sein. Erinnert sei nur daran, daß die Regierungszeit Julius' III. mit der zweiten Periode des Konzils von Trient, der Ausbreitung des Jesuitenordens in Europa und in den außereuropäischen Ländern zusammenfällt. Marcellus II., der erste Vertreter der katholischen Reform unter den Nachfolgern des Apostelfürsten, konnte nur kurz sein Amt bekleiden, hat sich aber um die Vatikanische Bibliothek Verdienste erworben, während Palestrina zu seinem Andenken die berühmte Messe komponierte. Pauls IV. Charakter, Politik und kirchliches Walten sind Gegenstände besonders eindringender Prüfung. Sein Krieg gegen Spanien und sein Verhältnis zu den Nepoten werden ebenso gewertet wie die Härte der Inquisition unter diesem starren Carafa, die Vielseitigkeit der Reformen in der kurialen und allgemein kirchlichen Verwaltung, darunter der Kampf gegen die Simonie, die Reform der Klöster, die Einführung der Residenzpflicht für die Bischöfe. So treten neben die feinen, geistreichen, lebensvollen Umrißbilder in Rankes „Päpsten“ breit angelegte und ausgeführte Schilderungen, denen die ausgedehnte Belesenheit Pastors, sein Eifer, ungedrucktes Material auszunutzen und zugänglich zu machen, trefflich zu statten kommen. Er ist bemüht, gerecht zu urteilen, ohne seine Zugehörigkeit zur katholischen Kirche und die innere Hinneigung zu ihr irgendwie verleugnen zu wollen. Auch seinen Helden gegenüber wahrt er sich die Selbständigkeit des Richters: er betont die hervorragenden Eigenschaften Pauls IV., gleichzeitig seine Schwächen und Mißgriffe; er erfaßt sie in ihrer historischen Bedingtheit. Was von dem letzten deutschen Papst Hadrian VI. (1522—1523) vergeblich versucht worden, der Bruch mit den schlimmen Tendenzen der Renaissance, sei dem feurigen Neapolitaner gelungen, der hierdurch den späteren Päpsten der Restaurationszeit vorgearbeitet habe, — in diesen Gedanken schließt sich ihm das Bild Pauls IV. zusammen, so daß darin sein Träger zugleich

die ihm gebührende Stelle in der allgemeinen Kirchengeschichte erhält.[1]

Teilweise nebeneinander her gehen drei kleinere Schriften zur Geschichte der katholischen Kirche bis zum Vatikanischen Konzil vom Jahre 1870. F. Vigener begleitet in aufschlußreichen Betrachtungen die Bedeutung des Gallikanismus und der episkopalistischen Strömungen im deutschen Katholizismus zwischen Tridentinum und Vaticanum. Er liefert Beiträge zur Geschichte der Lehre vom Universalepiskopat des Papstes und von seiner Unfehlbarkeit. Die Folge der Ideen und Theoreme wird überaus klar zur Anschauung gebracht, dazu eine Bewegung wie der Gallikanismus oder Männer wie Febronius und Le Maistre. Vornehmlich gelungen erscheint der Abschnitt über die Anschauungen Gregors XVI. (1831—1846), des Dogmatikers Perrone und des Kirchenrechtslehrers G. Phillips, bis die Vatikanische Konstitution „Pastor aeternus" vom 18. Juli 1870 den Triumph Pius' IX. (1846—1878) und zugleich die höchste Wirkung von Gregors XVI. Ideen offenbarte.[2] — In der Mitte des 18. Jahrhunderts setzt das Buch von C. Mirbt ein, um ebenfalls im Jahre 1870 sein Endziel zu erreichen. Der Verfasser gliedert seinen Stoff in drei Abschnitte: im ersten gilt es, bis zu den

---

[1] L. Pastor *Geschichte der Päpste mit dem Ausgange des Mittelalters* VI. *Geschichte der Päpste im Zeitalter der katholischen Reformation und Restauration.* Julius III., Marcellus II. und Paul IV. (1550—1559). Freiburg i. Br. 1913, Herder XL 723 ff. (S. XXV ff. Literaturverzeichnis, S. 627 ff. ungedruckte Aktenstücke und archivalische Mitteilungen, S. 705 ff. Personenverzeichnis). — Als Beitrag zur Papstgeschichte am Ausgang des 16. Jahrhunderts sei genannt das inhaltsreiche Buch von P. M. Baumgarten *Die Vulgata Sixtina und ihre Einführungsbulle.* Aktenstücke und Untersuchungen (a. u. d. T.: *Alttestamentliche Untersuchungen* III 2 hrsg. von J. Nickel). Münster i. W. 1911, Aschendorff XX, 170 S.

[2] F. Vigener *Gallikanismus und episkopalistische Strömungen im deutschen Katholizismus zwischen Tridentinum und Vaticanum.* Studien zur Geschichte der Lehre von dem Universalepiskopat und der Unfehlbarkeit des Papstes. München und Berlin 1913, R. Oldenbourg 89 S. (= *Historische Zeitschrift* 111 [3. Folge 15], S. 495 ff.).

Schicksalen der katholischen Kirche unter den Einwirkungen der französischen Revolution und der Säkularisationen in Deutschland vorzudringen; der zweite begleitet die Neubegründung der Kirche im Zeitalter der Restauration und das erste Auftreten des Ultramontanismus in Deutschland; der dritte schildert das Zeitalter Pius' IX. bis zum Verlust des Kirchenstaates und der Aufrichtung der Lehre von dem Papste als dem universalen, unfehlbaren Bischof der Kirche. Die Fülle des Materials ist deshalb geschickt gemeistert, weil nur die wichtigsten Ereignisse und Tendenzen scharf herausgearbeitet wurden, ohne doch unlebendige Betrachtungen allgemeiner Natur zu bieten; besonders bezeichnend dafür ist die treffsichere Auswahl einer Reihe von Erscheinungen, die das Geistesleben in der katholischen Kirche um die Mitte des 19. Jahrhunderts vergegenwärtigen (S. 95ff.). Mirbt schreibt als Protestant, nicht als Polemiker von Beruf und aus Grundsatz. Er ist stets bestrebt, Licht und Schatten gehörig zu verteilen, und darf um so mehr auf Gehör Anspruch erheben, als er selbst in seinen „Quellen zur Geschichte des Papsttums und des römischen Katholizismus" (3. Aufl. Tübingen 1911) die Grundlagen seiner Darstellung mit sicherer Hand zugerüstet hat.[1] — Nur das 19. Jahrhundert bis in unsere Tage hinein umspannt die Arbeit von Kl. Löffler, eine gedrängte Darlegung der einzelnen Pontifikate vom Jahre 1775 bis zum Jahre 1910. Sie ergänzt das Buch von Mirbt, weil es die Tätigkeit jedes Papstes durch weit zahlreichere Einzelheiten veranschaulichen kann, als jener es tun durfte. Der kirchentreue Katholik hat gleichwohl nicht allenthalben die Rolle des Panegyrikers auf sich genommen (vgl. z. B. S. 46ff. über die Regierung des Kirchenstaates unter Leo XII. 1823—1829 und Pius VIII. 1829—1830); über die Würdigungen Leos XIII. (1878—1903) und Pius' X. (1903—1914) zu

[1] C. Mirbt *Geschichte der katholischen Kirche von der Mitte des 18. Jahrhunderts bis zum Vatikanischen Concil* (a. u. d. T.: *Sammlung Göschen* n. 700). Berlin und Leipzig 1913, G. F. Göschen 159 S.

urteilen sei unterlassen.[1] — In gleicher Weise muß eine Kritik solcher Werke unterbleiben, die auf Fragen und Probleme des Katholizismus der Gegenwart sich beziehen, der Bücher also von A. Straub und J. Schnitzer. Enthalten die beiden stattlichen Bände von A. Straub eine ausführliche Darlegung des Begriffs, des Wesens, der Aufgaben und der Befugnisse der katholischen Kirche, verfolgen sie also den Zweck einer dem geschichtlichen Prozeß, dem Glauben und dem Verstande adäquaten Begründung der katholischen Kirchenlehre[2], so ist J. Schnitzers Ziel, über Wesen, Geschichte und Zukunft des Modernismus Klarheit zu verbreiten, dadurch daß aus den Schriften deutscher, französischer, italienischer und englischer Modernisten bezeichnende Auszüge zum Abdruck gelangen.[3] Beide Arbeiten offenbaren die Kluft im Katholizismus unserer Tage aufs neue, nachdem auf sie durch die Erlasse des Papstes Pius X., das Dekret vom 3. Juli 1907, die Enzyklika vom 8. September 1907 und das Motuproprio vom 1. September 1910, die allgemeine Aufmerksamkeit gelenkt worden ist. Alte und noch lebende Gedanken treten bei Straub, neuerwachte Ideen und Hoffnungen treten bei Schnitzer entgegen; uns selbst ziemt Zurückhaltung und doch Anteilnahme bei diesem Ringen der Geister. — Den Beschluß bilde der Hinweis auf ein monumentales Kartenwerk, den Atlas hierarchicus von C. Streit. Er umfaßt 36 wohlgelungene Karten, die dazu bestimmt sind, die Verwaltungsgliederung der katholischen Kirche in ihrer Erstreckung über die ganze Erde zu veranschaulichen, vornehmlich also die Kirchenprovinzen und die ihnen eingefügten Suffragan-

---

[1] Kl. Löffler *Papstgeschichte von der französischen Revolution bis zur Gegenwart* (a. u. d. T.: *Sammlung Kösel* n. 46). Kempten und München 1911, J. Kösel 199 S. (S. 196 ff. bibliographischer Anhang).

[2] A. Straub *De ecclesia Christi* I. II. Oeniponte 1912, F. Rauch (L. Pustet) XCII 500 S. und VI 916 S.

[3] J. Schnitzer *Der katholische Modernismus* (a. u. d. T.: *Die Klassiker der Religion* n. 3 hrsg. von G. Pfannmüller). Berlin-Schöneberg 1912, Protestantischer Schriftenvertrieb 211 S.

diözesen, daneben auch die sonstigen Sprengel wie z. B. die Vikariate, Präfekturen und Missionen. Nicht alle Karten sind im gleichen Maßstab gehalten — die erste z. B. mit den Kirchen Roms im Maßstab 1:16 000, die neunte mit Deutschland in dem von 1:3 000 000, die 26. mit Australien in dem von 1:10 000 000 —, sie alle aber geben jeweils ein deutliches Bild, dessen Farben und innere Grenzlinien scharf voneinander sich sondern. Den Karten vorauf geht eine Einleitung in nicht weniger als fünf Sprachen (deutsch, italienisch, französisch, englisch, spanisch); es folgen außer Literaturangaben statistische Tabellen über alle Länder mit Bemerkungen u. a. über ihre Bevölkerungen, die in ihnen vertretenen Konfessionen, über die unierten orientalischen Riten, über die Orden und religiösen Genossenschaften sowie ihren Personalbestand, alles natürlich, soweit das erforderliche Zahlenmaterial zugänglich war. Karten und Statistik zusammen sind die Grundlagen der letzten Karte mit der sinnfälligen Vergegenwärtigung der Religionen und ihrer Bekennerzahlen in jedem Erdteil und auf der ganzen Erde; sie läßt ersehen, daß auf der Erde 17,7 Prozent der Menschen sich zum Katholizismus, 15,6 Prozent zum Confutsianismus, 13,8 Prozent zum Brahmanentum, 13,4 Prozent zum Mohammedanismus, 11,9 Prozent zum Protestantismus bekennen, wobei der anderen Bekenntnisse hier nicht weiter gedacht sei. Auch die Verteilung der Religionen über die einzelnen Erdteile sei nicht durch neue Zifferreihen anschaulich gemacht; daß ihrer verhältnismäßig wenige angesetzt werden, hat seinen Grund allein in der Unmöglichkeit, sie alle mit der Fülle der geringen oder großen Abweichungen durch Farben und Ziffern voneinander zu differenzieren. Fügt man zu allem noch den Hinweis auf das sorgfältige Ortsverzeichnis, so ergibt sich in dem Werke von Streit ein Hilfsmittel ersten Ranges für die Erfassung zahlreicher Probleme: wir benutzten es, niemals vergebens, für spezifisch historische Fragen, und es versagte auch dann nicht, sobald es für kirchliche und konfessionelle Geographie der Gegenwart um Rat

angegangen wurde. Das Bild der Erde ist vom Standpunkt der katholischen Kirche aus und ihrer universalen Organisation gesehen; es spiegelt nur eines der Netze wider, das in der Form der kirchlichen Verwaltungsgebiete über die Erde gebreitet ist, ebensosehr aber wird zu betonen sein, daß nur eine Einrichtung wie die katholische Kirche mit der ganzen Fülle ihrer Mittel und Verbindungen durch die Arbeit Streits einen derartigen Atlas sich schaffen konnte.[1] — —

Wie bereits oben bemerkt, sollen im Anhang unseres Berichts gleichsam Extravaganten aufgezählt werden, ohne daß ihr Platz an dieser Stelle für ihren Wert irgendwie präjudizierlich sein könnte, wenn sie nicht in sich selbst wertlos sind.

Genannt sei zunächst das Buch von L. Kuhlenbeck mit seinen Auszügen aus den Schriften des Giordano Bruno († 1600) über Gott, die Unsterblichkeit der Seele und die Willensfreiheit.[2] — N. Hoffmann legt eine Übersetzung der zwölf „Geistlichen Gespräche“ (Discours chrétiens et spirituels) der Madame Guyon († 1717) vor, jener eigenartigen Frau eigenartigster Schicksale, deren selbstquälerische asketische Mystik niemals jene innere Religiosität vergaß, die ihre Schriften auch unter Protestanten weit sich verbreiten ließ. Der wohlgelungenen Übertragung geht eine ausführliche Einleitung vorauf, die über Leben, Ansichten und Schriften von Madame Guyon unterrichtet; wäre sie etwas ruhiger und nüchterner gehalten, würde sie gewiß noch mehr als jetzt dem Leser willkommen sein.[3] — H. Jennings will in

---

[1] C. Streit *Atlas hierarchicus*. Descriptio geographica et statistica S. Romanae Eccelesiae tum Occidentis tum Orientis iuxta statum praesentem. Accedunt etiam nonnullae notae historicae necnon ethnographicae. Paderborn 1913, Typographia Bonifaciana 128 S., 36 Karten, eine Karte mit den während des Druckes vorgekommenen Veränderungen, 35 S. Ortsverzeichnis zu je 5 Spalten und 3 S. Inhaltsverzeichnis.

[2] L. Kuhlenbeck *Giordano Bruno* (a. u. d. T.: *Die Religion der Klassiker* n. 1 hrsg. von G. Pfannmüller). Berlin-Schöneberg 1913, Protestantischer Schriftenvertrieb 70 S.

[3] N. Hoffmann *Madame Guyon*. Zwölf geistliche Gespräche. Jena 1911, E. Diederichs. VIII 199 S.

zwei Bänden die Gebräuche und Mysterien der Rosenkreuzer enthüllen und deuten. Wir für unser Teil halten mit dem Eingeständnis nicht zurück, daß trotz ernstlichen Bemühens und ungeachtet der 300 Illustrationen und 12 Tafeln uns das Buch ein solches mit sieben Siegeln geblieben ist. Es erscheint als ein krauses Wirrwarr von Einzelheiten aller Art, unter denen eine logische Verbindung herzustellen uns nicht gelingen wollte. Schon allein einige Kapitelüberschriften wie z. B. I, S. 187 „Die für das englische Königtum ominöse „weiße" Farbe. Die irische Harfe. Die weiße Frau von Berlin", II S. 93 „Angebliche Zaubermittel der Rosenkreuzer in Form von Zeichen, Siegeln, Figuren. Die irische Harfe. Der Husarendolman in seiner Beziehung zu Noah", II S. 190 „Der Runde Tisch König Arthurs ist das Rationale oder die Apotheose des Hosenbandordens" — schon sie allein ließen uns zweifeln, ob wir noch richtig lesen könnten. Sollten wir aber zu urteilen nicht mehr imstande sein, so unterwerfen wir uns im voraus dem Richterspruch einer erleuchteteren Instanz.[1] — Ungleich wertvoller ist die Einführung in die Anschauungswelt und die Geschichte der Freimaurerei von L. Keller. Sie beginnt mit kurzen Bemerkungen über Form und Inhalt der Freimaurerei, verfolgt sodann den Entwicklungsgang des Humanitätsgedankens bis zur Gründung der Großloge von England im Jahre 1717, um in weiteren sechs Kapiteln die Geschichte der Freimaurerei bis zu den für unsere Zeit ihr obliegenden Aufgaben zu begleiten. Den Geist der Schrift kennzeichnen die Sätze, „daß die Freimaurerei nicht eine Lehre, ein Wissen, ein Bekenntnis oder eine Religion und ihre Organisation weder eine Glaubensgemeinschaft noch eine Sekte oder eine Kirche ist. Sie ist vielmehr ... ein Können und ein Weg zu diesem Können ..., der Weg, der die Menschen und die Menschheit zur freien Entfaltung ihrer Seelenkräfte oder zur Vervollkommnung ihres Wesens führt, d. h. der Weg und die Kunst der

[1] H. Jennings *Die Rosenkreuzer. Ihre Gebräuche und ihre Mysterien.* I. II. übers. von A. von der Linden. Berlin 1912, H. Barsdorf VI 224 S. und IV 247 S.

Humanität".[1] — Ohne Zweifel den bedeutsamsten Beitrag zur Religionsgeschichte, den uns die letzten Jahre gebracht haben, stellt das glänzende Buch von E. Meyer dar. Packend von der ersten Zeile bis zur letzten ist es das Werk eines Meisters der Untersuchung sowohl als auch der Darstellung, dem zugleich das Rüstzeug historischer Charakteristik und Vergleichung jederzeit zur Hand ist. Es begleitet das Leben und Wirken des Stifters der mormonischen Religion, Joseph Smith († 1841), und die vollendende Tätigkeit seines Apostels Brigham Young († 1877); es schildert die Schicksale ihrer Anhänger, ihren Staat bis zu seiner Einfügung in den Kreis der United States, ihre Kirche bis zur Abstreifung ihres singulären Charakters durch Aufhebung der Verpflichtung zur Polygamie im Jahre 1890. Nicht daß nur von den äußeren Erlebnissen der Mormonen, ihren Kämpfen, Wanderungen und Schöpfungen die Rede wäre: ihre Religion beansprucht eine selbständige Offenbarungsreligion zu sein, so daß mit dem Problem ihrer Entstehung ebenso das der Eigenart ihrer Lehren und ihrer lange strömenden Quelle, der Visionen von Joseph Smith, unmittelbar gegeben ist. Meyer hat sich während eines Aufenthaltes in Amerika bemüht, soweit nur irgend möglich, der mormonischen Literatur habhaft zu werden. Mit ihrer Hilfe beschreibt er das Werden des Mormonentums, das Werden des Mannes, der es verkündete, den Inhalt jener Visionen, die er verkündete und für die er Glauben fand. „Was die historische Forschung bei anderen Offenbarungsreligionen mühselig und unvollkommen erschließen muß, wird ihr hier unmittelbar in zuverlässigen Zeugnissen geboten. Dadurch gewinnt die Entstehung des Mormonentums für den Religionshistoriker einen außerordentlich großen Wert, der dadurch noch erhöht wird, daß es unter den geoffenbarten Religionen eine der rohesten, vielleicht die intellektuell am tiefsten stehende

[1] L. Keller *Die Freimaurerei. Eine Einführung in ihre Anschauungswelt und ihre Geschichte* (a. u. d. T.: *Aus Natur und Geisteswelt* n. 463). Leipzig und Berlin 1914, B. G. Teubner IV 147 S.

ist: eben dadurch treten die elementaren Faktoren, welche das religiöse Leben beherrschen und den Aufbau einer großen, nach Weltherrschaft strebenden Religion ermöglichen, nur um so greifbarer hervor." Indem aber der Verfasser diese schwierige Aufgabe unternahm und löste, machte er die Leser seines Buches zu Zuschauern eines im hellen Lichte junger Vergangenheit sich abwickelnden Spiels von Wahn und Begabung, Phantasie und Wirklichkeit, hoher Entwürfe und Leistungen wie häßlichster Verzerrungen und niedrigster Leidenschaften, wirft er Streiflichter auf die kulturelle, religiöse und staatliche Entwicklung von Nordamerika, vergißt er niemals die Pflicht ernsten Abwägens und gerechten Urteils. Von den Visionen des ersten Mormonen lenkt er den Blick rückwärts zu denen Mohammeds, zu denen des Apostels Paulus. Sie alle zieht er zum Vergleiche heran, weil sie insgesamt aus gleicher Quelle erwuchsen und doch wieder in ihrer Ausprägung sich verschieden gestalteten. „Ein fundamentaler Unterschied", so führt er S. 297 aus, „bleibt zwischen Paulus und den Propheten Mohammed und Joseph Smith bestehen; als Prophet ist Paulus niemals aufgetreten, eine neue Offenbarung zu bringen hat er nicht beansprucht, sondern er verkündet eine Lehre, die er übernommen hat und die er unter dem Beistand des Geistes zu verstehen und anderen verständlich zu machen sucht. Die Offenbarungen und Weisungen, die er erhält, sind individuell, nicht universell, und stehen daher nicht über einer Kirche, die sie erst gründen, sondern unter ihr und erhalten ihre Autorität erst von dieser. Das unterscheidet überhaupt Ursprung und Gestaltung des Christentums vom Islam und Mormonentum; diese sind die Schöpfungen eines einzelnen Propheten, das Christentum — im Unterschied von der Lehre Jesu — ist die Schöpfung einer ganzen Generation und zahlreicher Einzelpersönlichkeiten, die in ihr gestaltend und umbildend gewirkt haben" (vgl. S. 62ff., 277ff.).[1]

---

[1] E. Meyer *Ursprung und Geschichte der Mormonen.* Mit Exkursen über die Anfänge des Islams und des Christentums. Halle a. d. S. 1913.

Den endlichen Abschluß unseres Berichts bilde der Hinweis auf das zweibändige Werk von A. Horneffer über den Priester, das deshalb erst hier gewertet sein mag, weil es Vergangenheit und Gegenwart wie auch alle Völker in den Kreis seiner Betrachtungen zieht. Sein Ziel ist die völkerpsychologische Untersuchung über den Priester, sein Wesen und seinen Beruf; die Ethnologie, historische wie anthropologische Religionsforschung, normale und pathologische Psychologie liefern die Materialien zu weit ausgreifenden, nicht selten zu breit ausgesponnenen Darlegungen. Der Verfasser will den Charakter des Priesters in seiner Bedingtheit und in seiner Auswirkung erfassen, will den Priester in seinen Betätigungen und Bestrebungen als Herrscher und Richter, als Kranker, als Zauberer, als Arzt, als Prophet und Lehrer, als Künstler und Denker darstellen und schließlich die Aufgaben des Priesters in der Zukunft umschreiben. Leicht erkennt man, daß vornehmlich die Abschnitte über den Priester als Zauberer (I, S. 227 ff.) und als Arzt (II, S. 2 ff.) für Vergleichung primitiver Religionen die bedeutsamsten sind, für den Historiker dagegen der Religionen und Kirchen der Abschnitt über den Priester als Herrscher und Richter (I, S. 71 ff.). Nicht in allem wird man dem Verfasser beipflichten, nicht jede Deutung oder Ableitung billigen, so sehr Horneffer sich bemüht hat, die Probleme zu klären oder gar zu lösen. Gerade der zuletzt genannte Abschnitt offenbart die Grenze der vom Verfasser angewandten Methode. Sie führt zu typen- oder schemenhafter Verflüchtigung der Einzelindividuen verschiedenster Zeiten und Arten im Rahmen je eines Sammelbegriffs, der für sich allein wiederum nur eine

---

M. Niemeyer VI 300 S. (mit 5 Abb.). — Zu den Ausführungen S. 28 ff. über die Bedeutung des Alten Testaments im religiösen Leben von Nordamerika bietet die Vierteljahrschrift „Der Bibelforscher" eine lehrreiche Illustration. Sie wird herausgegeben von der „Internationalen Vereinigung ernster Bibelforscher"; ihr Ziel ist Abschaffung des Christentums und Wiederaufrichtung der alttestamentlichen Theokratie über alle Welt unter J. C. Russell. Vor uns liegt die 3. Nummer ihres vierten Jahrgangs; s. auch „Tägliche Rundschau" vom 21. Juli 1914 n. 336.

Abstraktion, nichts irgendwann Reales darstellt und darstellen kann. Den Betrachtungen z. B. über den internationalen Gottesstaat fehlt, für das Mittelalter wenigstens, das Fleisch und Blut jener Persönlichkeiten, die für die Verwirklichung der *civitas Dei* auf Erden kämpften und litten, fehlen Namen wie der eines Augustin, Gregor VII., Bonifaz VIII.; sie erscheinen als rein gedankenmäßig erschlossen, nicht in ihrer einst greifbaren Wirklichkeit geschaut. Gerade bei den Ausführungen über den Priester als Herrscher und Richter (I, S. 71 ff.) vermißt man weiterhin eine Verwertung des Buches von W. Roscher, das in seinen Kapiteln über Priesteraristokratie und über Verbindung zwischen Ritter- und Priesteraristokratie (Politik, Geschichtliche Naturlehre der Monarchie, Aristokratie und Demokratie, 2. Aufl. Leipzig 1893, S. 87 ff., 118 ff.) die Herrschertätigkeit von Priestern feinsinnig und getragen von ausgebreitetem historischem Einzelwissen vergegenwärtigt hat. Es wäre sicher ungerecht, nur einen Ausschnitt des Werkes von Horneffer zur Basis eines Gesamturteils zu machen —, unsere Bedenken sollten um so weniger unterdrückt werden, je weniger wir den Ernst des Verfassers, sein Ringen mit gewaltiger Stofffülle verkennen, je mehr jeder Leser ihm für reiche Belehrung zu Dank verpflichtet sein wird.[1]

---

[1] A. Horneffer *Der Priester. Seine Vergangenheit und seine Zukunft.* I. II. Jena 1912, E. Diederichs 311 S. und 321 S. (II, S. 308 ff. Sachregister, doch fehlt leider eine Bibliographie der benutzten Werke.)

[Abgeschlossen am 2. August 1914.]

III Mitteilungen und Hinweise

Noch eine Steingeburtssage

(Zu *Archiv* XIII 509 ff. 641 ff., XIV 305 ff.)

In der von Dr. Isaya Joseph im *American Journal of Semitic Languages* XXV 1908/9 herausgegebenen arabischen Übersetzung des mittelalterlichen (angeblich im Jahr 743 der Hedschra von Hasan al Basrî verfaßten) Yezidibuches *Mashaf Rash* (Schwarzes Buch) findet sich (a. a. O. S. 235) folgender merkwürdige Bericht: *At that time* (d. h. zur Zeit der Geburt Christi) *the Jews had a custom that, if a woman gave birth, all her relatives and neighbors would bring her presents. The women would call carrying in their right hand a plate of fruits, which were to be found in that season, and in the left hand they would carry a stone. This custom was a very ancient one.* (Für den mitgebrachten Stein weiß ich sonst kein Zeugnis. Vielleicht können hier Kundigere aushelfen. Zugrunde liegen müßte wohl das Archiv XIV 305 besprochene Wortspiel zwischen *ben* Sohn und *'eben* Stein. Vgl. zu dem dort Gesagten noch Klagel. 4 f.: Es wurden hingeschüttet heilige Steine [*'ab^e ne^j kōdēsh*], die Söhne Zions [*b^e ne^j ziōn*], die edeln [*haj^e kārim*; *'eben j^e kārāh* ist der technische Ausdruck für Edelstein], wurden irdenen Krügen gleich geachtet; ferner Alb. Dieterich, Mutter Erde S. 13, 15 und 20. Die mitgebrachte Fruchtschale als Wochenstubengabe aber kann man, getragen von einer reizvollen, jugendlichen Figur, die im Quattrocento immer wieder kopiert wurde, auf vielen florentinischen Darstellungen der Geburt Mariae bewundern). *Therefor when Mary the virgin gave birth to Jesus, the wife of Jonah, who is the mother of Peter, came to her; and according to the custom, carried a plate of fruit in her right hand and a stone in her left. As she entered and gave Mary the plate, behold the stone, which was in her left hand begat a male. She called his name Simon Cif'a, that is 'son of the stone'. Christians do not know these things as we do.*

Feldafing **Robert Eisler**

Zu dem Diebszauber Archiv XVI 122 ff.

Der von mir behandelte Diebszauber ist inzwischen unabhängig von meinen Bemerkungen von K. Preisendanz in den „Hessischen Blättern für Volkskunde" 1913, Band XII 139 ff. besprochen worden.

Preisendanz konnte dazu auch eine deutsche, unedierte Formel aus einer Heidelberger Handschrift mitteilen. Ich mache nun ferner darauf aufmerksam, daß eine identische Praxis zur Entdeckung von Dieben A. A. Afzelius in seinen „Volkssagen und Volksliedern aus Schwedens älterer und neuerer Zeit“ übersetzt von F. H. Ungewitter I 1842, 45 beschreibt: „Wenn nämlich Jemandem etwas abhanden gekommen ist, so sucht er einen sogenannten klugen oder zauberkundigen Mann auf, und dieser verspricht ihm, dem Diebe das Auge auszuschlagen, was dann auf folgende Weise bewerkstelligt wird. Der Hexenmeister schneidet auf einem jungen Baume ein Menschenantlitz aus, murmelt einige Beschwörungsformeln an den Teufel gerichtet her, und sticht nun mit einem scharfen Instrument in das eine Auge des Bildes. Auch ist es gebräuchlich gewesen, mit Pfeil oder Kugel auf ein Glied des Bildes zu schießen, in dem Glauben, dadurch dem nämlichen Glied des hier dargestellten Menschen Schmerz oder eine Wunde zu verursachen.“ Den Übergang von der hellenistischen Praxis zu der schwedischen zeigt deutlich das deutsche Rezept.

Eine weitere Parallele bietet J. B. Thiers in seinem *Traité des Superstitions qui regardent les Sacremens,* erstmals erschienen im Jahre 1679, hier nach der vierten Ausgabe von 1777, 419 zitiert: *Découvrir et trouver un voleur en pratiquant ce qui suit..... 3. Dire les sept Pseaumes avec les Litanies, et une oraison terrible à Dieu le Père, puis exorciser le voleur, faire une croix en rond avec des noms barbares, peindre un œil au milieu, enfoncer dans cet œil d'un certain côté, un clou d'airain avec un maillet de cyprès, et dire un certain verset des Pseaumes. En faisant tout cela on croit qu'on arrache un œil au voleur.* Das Verfahren ist hier mit einer Reihe kirchlicher Formen und Formeln umgeben, aus denen aber das Charakteristische deutlich sich abhebt: barbarische Namen, ein gemaltes Auge, das durchbohrt wird, und der Erfolg der Zauberhandlung, der Verlust des Auges für den Dieb. Das „furchtbare Gebet“ entspricht wohl dem Gebet der deutschen Formel in der Heidelberger Handschrift. Wenn diese aber vorschreibt: „so sol er nemen einen nagel gemacht von Cipressen holtz oder aus Kupffer, und setz yn auff das gemalt awg, und laugnet er noch, so schlag mit ainem hamer auff den nagel“, so ist hier Thiers genauer, indem er einen ehernen Nagel und einen Hammer aus Zypressenholz nennt. Das Ganze trägt sehr stark die Züge eines verkirchlichten Ordals.

Zu χοω der alten Zauberformel vermutete ich einen Zusammenhang mit dem gemalten Auge. Herr Prof. Spiegelberg machte mir dazu die ansprechende Bemerkung, daß das Wort vielleicht das ägyptische Element *'ꜣḫωt* „das Sonnenauge“ enthält und χοω etwa *'ꜣḫωt-'ꜣt* „großes Sonnenauge“ bedeuten könnte. Leider ist die Vo-

kalisation des ägyptischen Wortes nicht bekannt, so daß die Deutung nur Vermutung, wenn auch eine nicht unwahrscheinliche, bleiben muß

Luxemburg — Adolf Jacoby

Zu Archiv XVI 122—126

In seinem Aufsatze über ein hellenistisches Ordal, das zur Entdeckung von Dieben verwendet wird, zitiert Adolf Jacoby zur psychologischen Begründung dieses Brauches eine Stelle aus Thiers' *Traité des superstitions* (1697), bei der es sich um ein Zaubermittel zur Wiederfangung flüchtiger Sklaven handelt. Es scheint Jacoby aber eine andere Stelle in diesem Buche entgangen zu sein, wo man den Brauch selbst beschrieben findet, und zwar wie folgt: *Dire les sept Pseaumes avec les Litanies, et une oraison terrible à Dieu le Père, puis exorciser le voleur, faire une croix en rond avec des noms barbares, peindre un œil au milieu, enfoncer dans cet œil d'un certain côté un clou d'airain avec un maillet de cyprès, et dire un certain verset des Pseaumes En faisant tout cela on croit qu'on arrache un œil au voleur (Livre* 6 *ch.* 2 *in Superstitions anciennes et modernes, ed. J. F. Bernard, Amsterdam* 1733, S. 102). F. Liebrecht führte beide Stellen in seinem Buche *Des Gervasius von Tilbury Otia Imperialia* (249—250, 260) unter der Rubrik „Französischer Aberglaube" im Wortlaut an. Aber man findet eine frühere Parallele zum hellenistischen Ordal in Frankreich und in Österreich. Ein aus Regensberg stammender Deutscher, ein Opfer der Hexenverfolgungen, welche in der Gegend von Briançon von 1427—1447 stattfanden, gestand im Jahre 1437: *quod proposuerat cecam facere Johannetam relictam Johannis Pagani presentis loci, quia sibi displicuerat, cum duobus clavibus eius figuram pingendo, modo et forma in processu descriptis, per eum fabricatam, in die dominica sub nomine dyabolorum ipsam ymaginem pingendo rebus, materiis et modis in processu descriptis, sicut fecit cuidam vocato Johannes Fabri Vienne in ducatu Austrie; sicut premissa ante eius captionem revellaverat et se hoc facere jactaverat* (J. Hansen, 'Quellen und Untersuchungen zur Geschichte des Hexenwahns und der Hexenverfolgung im Mittelalter', 542).

In neuerer Zeit glaubte man in Mecklenburg, daß ein kundiger Schmied einen Nagel durch eine unbekannte Formel machen könnte, welcher einem Diebe ein Auge austreiben würde (K. Bartsch, 'Sagen, Märchen und Gebräuche aus Mecklenburg' II, 322, 332). Da die Formel nicht bekannt war, wußte man also auch nicht, daß bei diesem Glauben das Bild des Auges oder des zu Schädigenden eine wichtige Rolle spielte? Anderseits lebt das Ordal in seinen Einzelheiten zum Einfangen von Sklaven in Nordafrika fort (E. Doutté *Magie et Religion dans l'Afrique du Nord* 244—246).

Zu Archiv XVI 307

F. Liebrecht hat schon vierzig Jahre vor Dieterich vermutet, daß die kauernde Stellung, in der Leichen vielfach vorgefunden werden, eine Nachahmung der Lage des Embryo im Mutterleibe sei (*Germania* X [1866], 109; cf. XVI, 222; *Gött. gel. Anz.* 1872, 1546).

Ithaca N. Y. **George L. Hamilton**

Überschreiten und Ähnliches

Wir lesen bei Plutarch, Numa 10, daß, wenn die Vestalin sich in der Sänfte austragen ließ, alles, was unter ihr hinwegging, des Todes sterben müsse[1]. Es ist ein Volksglaube, der weit verzweigte und tiefe Wurzeln zu haben scheint. Aus neugriechischem Folklore wissen wir, daß man nicht über eine Person hinwegspringen soll, denn in diesem Falle müsse diese Person sterben — um die üble Vorbedeutung abzuwehren, müsse man wieder über sie zurückspringen. Ähnliches glaubt man auch sonst. Wuttke[3] § 603 berichtet von einem Aberglauben in Deutschland, der mit der Plutarchstelle gewisse Ähnlichkeit hat: kleine Kinder dürfe man nicht unter einer Wagendeichsel durchkriechen lassen, sonst wachsen sie nicht mehr; § 573: eine Schwangere dürfe nicht unter oder über eine Wagendeichsel schreiten, sonst gebäre sie schwer. Ähnlicher Glaube galt nach Plin. n. h. VIII 227 für die Spitzmäuse: sie sterben, wenn sie über ein Wagengleis laufen.

Ich möchte zugleich, um das Alter dieses Aberglaubens klarzulegen, auf das 'Springen' verweisen, das wir aus unserem Damespiele kennen, das aber Max Pieper, Das Brettspiel der alten Ägypter (Osterprogr. 1909, Königstädtisches Realgymnasium zu Berlin) S. 9 schon für das altägyptische Brettspiel vermutet. Dies 'Springen', womit man den Stein des Gegners unbrauchbar macht, wird, wie ich vermute, auf dieselbe Vorstellung zurückgehen.

Die entgegengesetzte Wirkung scheint ein Wurf übers Dach zu haben. Nach Plin. n. h. XXVIII 33 soll man einen Stein oder einen Speer über das Haus werfen, wo eine Kreißende liegt; auch ein Wurfspieß, der aus dem Leibe eines Menschen gezogen wurde, ist dazu dienlich. Damit wird die Geburt erleichtert. Ähnliche Vorstellungen kennen wir z. B. aus Norwegen: wo die 'Unterirdischen' sich aufhalten, soll man mit dem Gewehr hinüberschießen, am liebsten Silber als Ladung gebrauchen. Nach E. Sundt *Folkevennen* 1859, 466 (Guldalen), Nr. 12 hat man in der Johannisnacht die *Tussen* (die Unterirdischen) weggeschossen; man schießt auch über den

[1] Das scheint nicht gut mit dem sonst bekannten Vorrechte der Vestalinnen zu harmonieren, daß sie einen zum Tod geführten Verbrecher retteten, wenn sie ihm zufällig begegneten (Plut. ebd.). Aber dieses Recht hat mit jenem Volksglauben nichts zu tun.

Kuhstall hinweg, wenn eine Kuh daselbst erkrankt; ebenso über das Brautgefolge, ja auch über kranke Personen. Nach Wuttke[3] § 660 schießt man an den heiligen Abenden über den Samen, damit das Getreide gut gerate, usw. In diesen Fällen scheinen die bösen, hemmenden Geister selbst durch den Wurf verscheucht zu werden.

Kristiania **S. Eitrem**

Das Pfeifen und seine Beziehung zu Dämonenglauben und Zauberei

Frazer gibt in seinem *Golden Bough* auch eine Übersicht der auf Herbeirufen und Vertreiben des Windes gerichteten Bräuche und magischen Handlungen.[1] Dieselben sind vorwiegend imitatorischer Natur: durch Blasen oder anderweitig künstlich erzeugte Bewegung der Luft soll der Wind angefacht bzw. wieder vertrieben werden. Natürlich sind mit den auf dieses Ziel gerichteten Praktiken zumeist auch Opferhandlungen verbunden. Auffallenderweise erwähnt Frazer jedoch einer eigentümlichen und, wie wir sogleich zeigen werden, ziemlich weit auf der Erde verbreiteten Methode nicht, um den Wind zu locken, nämlich durch Pfeifen.

So glauben in der Mark Brandenburg manche Schiffer, durch gewisses Pfeifen den Wind aus der gewünschten Gegend hervorlocken zu können (Prahn, Zeitschr. Ver. f. Volksk. I 1891 S. 190). Wer in Norwegen den Mast erklettert und dabei pfeift, will frischen Wind bekommen (Liebrecht, Zur Volkskunde, Heilbronn 1879 S. 332). Im schottischen Hochland pfeift der Fischer, wenn er in See geht und glaubt, daß nicht genügend Wind da ist; wenn er aber mit dem Pfeifen nicht vorsichtig ist, kann auch ein Sturm entstehen und er bleibt dann besser zu Hause (Morag Cameron *Folk-Lore* XIV 1903 p. 301). Auf den Hebridischen Inseln ist es nicht gut, an Bord eines Bootes zu pfeifen, es könnte den Wind herbeirufen (Goodrich-Freer *Folk-Lore* XIII 1902 p. 32). Auch für die Fischer in Donegal (Irland) besteht ein strenges Verbot gegen das Pfeifen, wenn sie auf dem Meere sind; sonst entsteht Sturm (Doherty *Folk-Lore* VIII 1897 p. 14). Wenn die Esthen Wind haben wollen, schlagen sie ein Beil ein gegen solchen Ort (da sie ihn her begehren) und pfeifen dann mit dem Munde dazu, den Wind zu locken (Boecler-Kreutzwald, Der Ehsten abergläub. Gebräuche, Weisen und Gewohnheiten, St. Petersburg 1854 S. 105; Grimm, Deutsche Mythol. 4. Aufl. I S. 533). Die Fischer im Golf von Neapel kennen ebenfalls die Sitte, den Wind durch Pfeifen anzulocken (*Mélusine* II

[1] Ich zitiere nach der mir zur Hand befindlichen von Stièbel und Toutain besorgten französischen Übersetzung *Le Rameau d'Or*, T. I. Paris 1903 p. 128 f.

1884/85 p. 256). Auch in Rußland herrscht der Glaube, daß Pfeifen den Wind herbeiruft (Göbel, Ausland 1881 S. 36f.). Anatolische Seeleute pfeifen ebenfalls bei Windstille von Zeit zu Zeit; sie wollen damit den Wind heraufbeschwören (Radde, Peterm. Mitt. 1867 S. 92). In Java ist es beim Drachensteigenlassen sehr gebräuchlich, den Wind durch Pfeifen zu rufen (*manggil angien*). Man pfeift mit dem Mund einen bestimmten Ton, anfangs langgezogener, hart und kurz endigend. Die einheimischen Seeleute haben ebenfalls einen solchen Gebrauch. Sie rufen den Wind, indem sie seinen Namen nennen, je nach der Richtung, aus welcher er in dem betreffenden Augenblicke begehrt wird (v. Dewall *Tijdschr. v. Indisehe Taal- Land- en Volkenkde.* D. 50, 1908 S. 431). Wenn ein Sundanese (Bewohner von West-Java) ein mit Dschungel (*alang-alang*) bedecktes Feld in Brand steckt, um es zur Bestellung vorzubereiten, und es ist nicht Wind genug, dann pfeift auch er eintönig und lang (Holle *Tijdschr. Ind. T. L. en Volkenkde.* d. 16, 1867 S. 569). Auch die seefahrenden Malaien und Bugis kennen den Brauch, wie der englische Naturforscher Hickson von seinen Seefahrten in Nord-Celebes berichtet: *No sooner had we rounded Tanjong Pisong, or Knife Cape, than the wind dropped and we nearly came to a stand-still. Our kamudi or captain and steersman did the best he could for us; he would whistle softly and enticingly, or would change his tone and with pouted lips whistle angrily and viciously for the wind that would not come to help us on . . . The Malay seaman's belief in the efficacy of this mode of raising the wind is a serious one and will not brook being made an object of derision* (Hickson *A Naturalist in North Celebes*, London 1889 p. 14—15). Auch in Melanesien scheint das Pfeifen ein Mittel zu sein, um den Wind herbeizurufen, wie aus einer Schilderung Friedericis (Beiträge zur Völker- und Sprachenkunde von Deutsch-Neuguinea, Berlin 1912 S. 152) und aus einer Angabe von Hagen und Pineau über die Neuen Hebriden (*Rev. d'Ethnographie* VII 1888/89 p. 336) hervorgeht. Was Amerika anbetrifft, so pfiffen auch die Twana-Indianer um Wind, wenn sie solchen benötigten (Eells *The Twana Chemakum and Klallam Indians of Washington Territory*, Rep. of U. S. Nat. Mus. 1889 p. 641). — Um auch ein afrikanisches Beispiel anzuführen, so suchen die eingeborenen Seeleute von Loango einer lästigen Windstille dadurch abzuhelfen, daß sie, mit den Fingern Masten und Tauwerk streichend, mit gespitztem Munde pfeifen (Pechuël-Lösche, Volkskunde von Loango, Stuttg. 1907 S. 330).

Um die Entstehung dieser Sitte zu erklären, ist es nötig, den ganzen Komplex von volkstümlichen Anschauungen, welche auf das Pfeifen Bezug haben, näher zu betrachten. Pfeifen reizt und ärgert die Dämonen. Besonders verbreitet ist diese Ansicht unter

Bergleuten. So lebt in den Kohlengruben des Königreiches Polen und in Schlesien nach dem Glauben der Bergleute der Geist Skarbnik; er tut ihnen für gewöhnlich nichts, würde ihnen aber den Kopf abreißen, wenn sie es wagen sollten, in der Grube zu pfeifen (*Wisla* 1896 S. 590—592). Kein Bergmann in Devonshire und Cornwall wird es wagen, unter Tag zu pfeifen und wird auch nicht zugeben, daß es andere tun (Henderson *Folklore of the Northern Counties of England*, London 1879 p. 44). Nach westfälischem Glauben können die Erdmännchen das Pfeifen in der Grube nicht leiden und bringen den um, der es tut (Kuhn, Sagen, Gebräuche und Märchen aus Westfalen, Leipzig 1859, I S. 150). Das Verbot des Pfeifens beschränkt sich jedoch nicht auf den bergmännischen Betrieb. Bei vielen Völkern ist das Pfeifen als unglückbringend (weil die bösen Geister herbeirufend) ständig oder zu gewissen Zeiten oder an bestimmten Orten verpönt. So darf man in Mecklenburg des Abends nicht pfeifen, sonst kommt der Teufel (Bartsch, Sagen, Märchen und Gebräuche aus Mecklenburg II S. 4). In der Gegend von Karlsbad, deutsches Westböhmen, heißt es, daß, wenn ein Mädchen mit dem Munde pfeift, die Mutter Gottes weint (John, Sitte, Brauch und Volksglaube im deutschen Westböhmen, Prag 1905 S. 252). Bei den Huzulen in Galizien soll man im Walde nicht pfeifen, weil sonst in der Familie des Pfeifenden ein Todesfall oder ein anderes Unglück sich ereignen würde. Mädchen dürfen nicht pfeifen, weil sie hiermit ihr gutes Schicksal vernichten würden. Mittels Pfeifen ruft man auch auf Kreuzwegen um Mitternacht den Teufel herbei (Kaindl, Die Huzulen, Wien 1894 S. 11). Nach norwegischem Aberglauben spielt der, der pfeift, dem Teufel etwas vor, der dann auf der Schwelle oder dem Nacken des Pfeifenden tanzt oder gar ihm auf den Nacken speit. Nach Meinung einiger ruft der Pfeifende den Teufel (Liebrecht, Zur Volkskunde S. 332). Als Rockhill bei seiner Reise in Nordchina in einem Hause eines Dorfes in Schansi pfiff, wurden der Hauseigentümer und sein Sohn sehr zornig, weil es ihnen Unglück brächte (Rockhill *Diary of a Journey through Mongolia and Tibet*, Wash. 1894 p. 20). Derselbe Aberglaube findet sich auch in Teilen von Turkestan (Schuyler *Turkestan*, 3[d] Ed. London 1876, II p. 29). Im Herbste und Winter zu pfeifen hält auch der Kalmück für ein großes Verbrechen, weil dadurch unfehlbar Stürme und Schnee herbeigelockt werden (Bergmann, Nomadische Streifereien unter den Kalmücken, Riga 1804, II S. 264). Bugiel macht (*Rev. de l'Hist. des Religions* T. 45, 1902 p. 169) noch auf folgende Parallelen aufmerksam. Ein Jakute wird es nie wagen, in einem Engpaß zu pfeifen, sonst würde er die Ruhe der Gottheit dieser Gegend stören und ihren Zorn sich zuziehen. Aus demselben Grunde pfeifen auch die Danakils in

Süd-Abessinien niemals in der Nacht, weil sie die Nachtgeister zu erzürnen fürchten (vgl. Borelli *Ethiopie meridionale*, Paris 1890 p. 78).

In Aborankō (im Ewegebiet östlich des Volta) ist das Pfeifen verboten (Asante in Mitt. Geogr. Ges. Jena IV, 1886 S. 38), wohl aus denselben Ursachen. Auch die Andamanesen werden niemals zwischen Sonnenuntergang und Sonnenaufgang pfeifen und geben als Grund an, daß dieser Laut mehr als ein anderer *ĕrem-chaŭgala*, den bösen Geist der Wälder, zu dieser Zeit herbeilocke (Man *Journ. of Anthrop. Instit. of Gr. Brit.* XII, 1882/83 p. 156). Bei den Narrinyeri in Südaustralien gilt es ebenfalls für gefährlich, in der Dunkelheit zu pfeifen, denn Karungpe, ein rachsüchtiger Geist eines Verstorbenen, wird besonders durch Pfeifen herbeigelockt (Taplin *The Narrinyeri*, in *The Native Tribes of South Australia*, Adelaide 1879 p. 19).

Wenn wir uns fragen, warum gerade dem Pfiff eine solche die Ruhe der Geister störende und daher ihren Zorn erregende Wirkung zukommt, während sonst gerade Lärm, erzeugt von Musikinstrumenten der verschiedensten Art, ein Dämonen abwehrendes Mittel zu sein pflegt[1], so kann die Erklärung nur in der Eigentümlichkeit des Pfeiflautes selbst zu finden sein. Der schrille Ton, welcher von den zusammengepreßten Lippen herausgestoßen wird, hat selbst für den Kulturmenschen oft etwas Unheimliches, Dämonisches, und es ist daher begreiflich, daß auch die Geister ihn nicht vertragen, weil sie durch ihn in ihrer Ruhe gestört werden.

In jenen Fällen aber, wo das Pfeifen das Entfachen des Windes bezweckt, sollen aber die Windgeister absichtlich aus ihrer beschaulichen Ruhe gestört, aufgereizt werden. Es besteht also zwischen dieser Volkssitte und der sonst allgemeinen Anschauung, daß Pfeifen mit Rücksicht auf die Geister zu vermeiden sei, kein innerer Widerspruch: was im allgemeinen sonst verboten, erscheint eben in besonderen Fällen als zweckdienlich erlaubt.

Unentschieden möchten wir dabei die Frage lassen, ob die Vorstellung des Hauchzaubers (s. Wundt, Völkerpsychologie II. Bd. Mythus und Religion 2. T. S. 46f.) mit der Wirkung des Pfeifens auf die Dämonen etwas zu tun hat; die Analogie mit anderen Erscheinungsarten des Hauchzaubers, speziell mit dem Anblasen und Niesen liegt allerdings auf der Hand. Wo der Pfiff den Wind anlocken soll, ist die Möglichkeit, daß die dabei dem Munde entströmende Hauchseele auf den Windgott magische Kräfte entfalten soll, unbedingt zuzugeben; in den anderen Fällen allerdings ist die Sache weniger klar. Neues Material über diese von den Ethnologen bisher zu wenig beachteten Sitten wird wohl auch da das Dunkel lichten.

Wien **R. Lasch**

[1] Wie dies z. B. Scheftelowitz unlängst bezüglich des Schallhornes nachgewiesen hat (in diesem *Archiv* XV 1912 S. 485f.).

In Wiesbaden hörte ich vor vielen Jahren die eigentümlichen Reime: „Ein Mädchen, das pfeift, und ein Huhn, das kräht, sind wert, daß man ihnen den Hals umdreht." — Über Bismarcks tragikomisches Erlebnis im Jahre 1842 bei seinem Besuche von Hull, wo ein Engländer ihn bat, „am Sabbath" nicht zu pfeifen, vgl. M. Busch, Graf Bismarck und seine Leute während des Krieges mit Frankreich I[6], Leipzig 1884, S. 244 zum 7. Oktober 1870 und Bismarcks Reichstagsrede vom 9. Mai 1885, s. E. Marcks, Bismarck I, Stuttgart und Berlin 1910, S. 192.

A. Werminghoff

Der Schuh in den Hochzeitsgebräuchen

Über die Sitte, dem Brautpaar einen alten Schuh nachzuwerfen, hat ausführlich Ernst Samter, Geburt, Hochzeit und Tod S. 195ff. gehandelt. Ich finde diese Sitte auch für Amerika bezeugt. In seinem interessanten Buche: Amerika heute und morgen (2. Aufl., Berlin 1912) erzählt Arthur Holitscher (S. 398) folgendes: „(Amerikaner) erregen auf dem Ozeandampfer, der ein jungvermähltes Paar davonführen soll, Gelächter dadurch, daß sie diese Brautleute, als sie ahnungslos die Schiffsbrücke betreten, mit einem Schauer von Reis, Symbol der Fruchtbarkeit, und alten Schuhen, die ihre Zeit gedient haben und fortgeworfen werden können, empfangen." Über das Beschütten des neuvermählten Paares mit Reiskörnern vgl. Samter a. a. O. S. 195 und 201.

Prag **H. Vysoký**

Kleideropfer

Eine Parallele zum Brauch, den Quellen Kleiderfetzen als Opfer darzubringen[1], findet sich bei St. Šiškov, einem guten Kenner des Rhodopegebietes, in seinem Buche *Iz bělomorskata ravnina* (bulgarisch, Philippopel 1907 S. 3). Er berichtet über einen mit einem Kiosk versehenen Brunnen, der nicht weit vom Gipfel des Kavgadžikgebirges in der mittleren Rhodope liegt: „Die in der Wand des Brunnens, gerade über der Ausgußröhre ausgesparte kleine Nische war bis zur Hälfte gestopft mit Zeugschnitzchen, Fetzen von Kleidern, verschiedenfarbigen Zwirnstücken usw., zurückgelassen von den Reisenden, die aus dem Brunnen Wasser getrunken hatten. Das ist hier ein allgemein verbreiteter Brauch: der Rhodopebewohner, insbesondere der Pomak, glaubt, daß er, falls er aus einer unbekannten Quelle Wasser trinkt, ein Zeichen von sich zurücklassen müsse, um den Saibi (d. h. den Herrn) des Wassers gnädig zu stimmen."

Sofia **G. Kazarow**

[1] Samter *Geburt, Hochzeit und Tod* 204f.; Schoppe, in diesem *Archiv* XVII 342.

Steinäxte als Zaubermittel

Museumsdirektor J. B. Keune verzeichnet in seinem Bericht über das Museum der Stadt Metz während der Jahre 1909—1912 S. 3 des Sonderabzugs unter den Erwerbungen aus vorgeschichtlicher Zeit folgendes: „Der jüngeren Steinzeit entstammt eine kleine Steinaxt aus Schorbach bei Bitsch, Schenkung des Herrn Gruson, Hauptmann und Kompagniechef in Quedlinburg (früher in Metz); eine zweite hat Herr Siebering zu Bitsch am 16. Juli 1912 als Geschenk zugefügt: beide Steinäxte hatten in Schorbach als Zaubersteine gedient, um die Euter der Kühe zu bestreichen und hierdurch reichlichere Milch zu erzielen." Daß Steinbeilen, die man für Donnerkeile hält, Zauberkraft zugeschrieben wird, ist bekannt, s. z. B. Chr. Blinkenberg, Archäologische Studien, Kopenhagen-Leipzig 1904 S. 18ff.; R. Wünsch, Antikes Zaubergerät, Berlin 1905 S. 40.

Essen **M. Siebourg**

Zu den Ephesia grammata

Im ersten Kapitel des zweiten Buches der Selbstbiographie des Benvenuto Cellini, die uns Goethe so wundervoll verdeutscht hat, wird eine Geisterbeschwörung geschildert, die im Colosseum stattfindet. Nach den verschiedensten Vorbereitungen „fing der Nekromant die schrecklichsten Beschwörungen an und rief bei ihrem Namen ein Menge solcher Teufel, die Häupter der Legionen waren, und beschwur sie, im Namen und Gewalt Gottes, des unerschaffenen, lebendigen und ewigen, und das in hebräischen Worten, auch mitunter in genugsamen griechischen und lateinischen, so daß in kurzer Zeit einhundertmal mehr als bei der ersten Beschwörung erschienen und das ganze Colisee sich erfüllte". Der Zauberer des 16. Jahrhunderts macht's also genau noch so wie seine Kollegen von mehr als 1000 Jahren früher — und von heute. Zu der Verwendung gerade der hebräischen Sprache verweise ich auf meine Ausführungen Bonner Jahrbuch 118 S. 169 und 170 Anm. 1.

Essen **M. Siebourg**

Die Bitte eines kinderlosen Ägypters um Totengebete

G. Daressy hat in dem letzten Hefte des *Recueil de travaux relatifs à la philologie égypt.* XXXVI 1914, 73ff. eine im Fajum bei dem u. a. durch das sog. Labyrinth bekannten Orte Hawâra gefundene Stele veröffentlicht. Sie stammt aus der Ptolemäerzeit und ist die Grabschrift eines Priesters der Neit, der sich bald Petesuchos bald Pasuchos nennt. Sein Vater hieß vielleicht Marres, die Mutter, eine Priesterin des Suchos, Nefru-Sobk. Die Namen zeigen also deutlich die Herkunft aus dem Fajum an, denn sie sind mit dem

Namen des krokodilgestaltigen Hauptgottes dieses Gaues Sobk (Suchos) zusammengesetzt,[1] und der eine Name ist, wenn ich recht lese, der des großen Schutzheiligen des Seegaus, des zum Gott gewordenen Königs Amenemes III. — Lamares.[2]

Unter den Texten, welche diesen Grabstein auf allen Seiten bedecken, steht der beachtenswerteste auf der Rückseite. Der verdienstvolle Herausgeber hat ihn zu übersetzen versucht, ihn aber in einem Hauptpunkt mißverstanden, der gerade für den Religionshistoriker von großem Interesse ist. Wenn sich auch eine endgültige Übersetzung erst nach genauer Vergleichung des Originals geben lassen wird, so läßt sich doch der wesentliche Gedankengang schon jetzt erkennen. Die folgenden Auszüge aus der Inschrift geben die wichtigeren Stellen, die ich zu verstehen glaube. Dabei habe ich unsichere Übersetzungen durch kleineren Druck kenntlich gemacht.

Der folgende Text ist dem verstorbenen Petesuchos in den Mund gelegt und ist zunächst eine Aufforderung an alle 'Priester, Propheten, Vorlesepriester [. . . . . Schreiber] des Hierogrammatenhauses, Einbalsamierer, Diener, Totenpriester, Arbeiter und Bestatter', welche zu der Nekropole von Hawâra kommen und an dem Grabe des Petesuchos zur Zeit des Totenopfers vorübergehen, 'welche diese Stele sehen und ihre Hieroglyphen lesen', sie möchten seine darin ausgesprochene Bitte (*smḫw*) erhören, seinen Namen nennen und das Totengebet für ihn sprechen. Petesuchos war nämlich kinderlos gestorben, und das ist der Grund, weshalb er sich an die Angerufenen wendet, daß sie seiner Seele den Dienst leisten, zu dem sonst die Kinder verpflichtet sind. Diese Sachlage ergibt sich aus der richtigen Übersetzung der entscheidenden Stellen, und so wird auch der Gedankengang der Inschrift völlig klar.

(Z. 7) 'Ich hatte keinen Nachfolger,[3] um mir die Totengebete zu sagen an dem Tore des Grabes . . . . . (niemanden), der die Leiter aufstellte, der mich ausstattete am Tage des Begräbnisses . . . . der mich eintreten ließ in mein Grab, ... daß er mir die Liturgieen verrichtete . . . . und mir Wasser spendete, wie es der Sohn für seinen Vater tut. — Ich war ein Edler in meiner Stadt (und) hatte (dort) keine Tochter, die um mich klagte am Tage der jungen Gewächse,[4] wenn man trauert . . . . Das geschah mir, obwohl ich nichts Böses gegen irgend jemanden verübt hatte . . . . . Ich war ein Reiner, der in dem Wasser seines Gottes fuhr[5] . . . der nicht

[1] Petesuchos ist auch der Name eines im Fajum verehrten Gottes, s. Wilcken: *Äg. Zeitschrift* XXII 1884, 126 ff.

[2] *Äg. Zeitschrift* XLIII 1906, 84 ff.

[3] Zu diesem Ausdruck *pḫr ns.t* s. *Brugsch, Wörterbuch* VI, 730.

[4] Das bezieht sich auf mir unbekannte Trauerbräuche.

[5] d. h. der auf dem Wege seines Gottes wandelte.

müde wurde in seinem Dienst . . . . . keine Sünde wurde an ihm gefunden . . . . sein Abscheu war die Lüge. — Ich bringe dieses vor euer Angesicht, damit ihr mein Wesen und mein Schicksal[1] kennt, um euren Mund zu befestigen, daß ihr meinen Namen nennt infolge der Bitte, die ich an euch gerichtet habe. Denn ein Mensch, der keine Nachkommen hat, der ist [. . . .] . . . . . Nicht wird seiner Taten gedacht. Nicht wird sein Name genannt, wie wenn er gar nicht gelebt hätte. [Ich] bin wie ein Baum (*mj mnw*), der mit seiner Wurzel ausgerissen ist, wegen dessen, was mir geschehen ist.[2] — Deshalb flehe ich euch an, mir die Totengebete zu sagen, euch, die ihr jetzt lebt und in Zukunft sein werdet. — Euer Herz wird ja nicht matt, wenn ihr es aussprecht, eure Kehle wird nicht eng, wenn ihr es äußert, eure Zunge wird nicht müde vom Reden, und euer [Leib] nicht krank, wenn ihr es wiederholt, euer Vermögen wird nicht verbraucht, wenn ihr es tut, euer Speicher wird deshalb nicht leer von Vorräten. Denn es ist ja nur der Odem [eueres Mundes, der nützlich ist] für den Toten [. . . . .'

Man sieht, Petesuchos hatte das Unglück, kinderlos zu sein, und damit war — das ist hier einmal ganz klar ausgesprochen — sein jenseitiges Leben gefährdet, da weder Sohn noch Tochter den Totenkultus verrichten konnten. Deshalb wendet er sich an alle, welche mit der Verwaltung oder dem Dienste der Totenstadt zu tun haben, mit der seltsam klingenden nüchternen Motivierung, die aber auch sonst bekannt ist[3]: Sprecht das Totengebet, denn es schadet euch nichts, und mir, dem Verstorbenen, ist es nützlich.

Straßburg i. E. **W. Spiegelberg**

Mutter Erde bei den Juden

Zu diesem unerschöpflichen Thema finde ich folgende klassische Stelle im 4. Esrabuch 5 (Kautzsch, Apocr. und Pseudepigr. II S. 363):

43 Ich . . sprach: Konntest Du nicht alle Geschlechter der Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft auf einmal schaffen? . . . . 46 Er sprach zu mir: Frage den Mutterschoß und sprich zu ihm, warum bekommst Du sie jedes zu seiner Zeit? Fordere ihn auf, zehn auf einmal zu zeugen! 47 Ich sprach: Unmöglich kann er das, sondern nur jedes zu seiner Zeit. 48 Er sprach zu mir: So habe auch ich die Erde zum Mutterschoß gemacht für die, die jedes zu seiner Zeit in sie gesät sind . . . 50 Ich fragte ihn: . . . Ist unsere Mutter, von der Du gesprochen hast, noch jung oder

[1] Wörtlich: 'meine Farbe und was mir geschah'.
[2] Zu dem Bilde vergleiche *Pianchistele* Z. 133.
[3] *Äg. Zeitschr.* XLV 1908, 67ff.

schon dem Alter nahe? .... 55 Die Schöpfung ist schon alt und über ihre Jugendkraft hinaus.

Feldafing **Robert Eisler**

Zur Toleranz der Chinesen

Einen pikanten Beitrag zu der Diskussion, welche J. J. M. de Groot's Zerstörung der Legende von der chinesischen Toleranz unter den Sinologen hervorgerufen hat (Sectarianism und religious persecution in China, in Verh. Akad. v. Wet. Amsterdam 4, IV 1904), liefert das bekannte große, in Paris erschienene Werk Pater Couplet's und dreier anderer Jesuitenpatres vom Jahre 1687: *Confucius Sinarum philosophus.* Das Vorwort enthält eine nach der Sitte der Zeit schmeichelnde Widmung an Louis XIV., den vollkommenen Herrscher, den Kung-fu-tse vorausgesehen haben soll. Der Eifer des Königs, die Ketzerei auszurotten, heißt es weiter, würde dem Kung-fu-tse eine ganz besondere Freude bereitet haben, da der chinesische Meister gelehrt habe: *Hu y tuon,* d. h. *oppugna heretica dogmata.*

Upsala **Nathan Söderblom**

Der weiße Dēv von Māzandaran

Wie Firdausīs Schāhnāme erzählt, will König Kāōs gegen den Rat der Verständigen *Māzandarān*, das Land der Dēven (Dämonen), erobern, wird aber, als er mit Mord und Brand eindringt, durch die Zaubermacht des weißen Dēvs mit seinen Kriegern, soweit sie nicht entflohen waren, gefangen genommen und mit zwei Dritteln derselben geblendet. Der König sendet nun in seiner Not an den größten der iranischen Sagenhelden, Rustam, nach Zābulistān[1] um Hilfe, und nach einem an wunderbaren Abenteuern reichen Zuge befreit dieser die gefesselten Iranier, tötet den weißen Dēv in furchtbarem Kampfe und heilt mit dem Blut aus dessen Leber oder Herzen die Blindheit des Königs und des Heeres. Das alles tut er mit seinem gewaltigen Roß Rachsch ganz allein. Darauf wird noch der König von Māzandarān besiegt und getötet.

Hier ist allerlei Heterogenes zusammengefügt. Darin, daß neben dem mächtigsten der Dēve noch ein König von Māzandarān steht, zeigt sich schon eine gewisse Rationalisierung der Sage, obgleich die kämpfenden Untertanen des Herrschers auch wieder Dēve sind. Und dazu hat der unglückliche Zug des Kāōs, der Rustams Eingreifen nötig macht, eine, schon von Spiegel[2] bezeichnete, Parallele in dem Zuge jenes nach *Hāmāvarān*: er geht auch dahin gegen

[1] Entspricht ungefähr dem westlichen Teile Afghanistans nebst einigen daran grenzenden Gebieten. [2] *Eran. Altertumskunde* 1, 594.

allen guten Rat, wird gefangen und muß durch Rustam herausgehauen werden. Spiegel hält den Zug nach Māzandarān für das Prototyp, den nach Hāmāvarān für die Nachbildung, und ich habe ihm früher beigestimmt.[1] Es ist mir aber jetzt fraglich, ob nicht das Umgekehrte richtig ist. Zu beachten hat man besonders, daß die arabischen Historiker, die vielfach eine ältere Gestalt der iranischen Sagen bieten als Firdausī, nichts vom Zuge nach Māzandarān haben, wohl aber den anderen berichten. Bei der von mir jetzt aufgestellten Vermutung müßte man freilich doch wohl annehmen, daß gerade die Gestalt, welche die Erzählung von den Māzandarānischen Kämpfen im Schāhnāme hat und welche auch dessen prosaische Vorlage hatte[2], später wäre als die Eroberung des Landes der Ḥimjar[3] (Jemen) unter König Chosrau I. (um 570 n. Chr.), da die Perser erst damals in direkte Beziehung zu diesem getreten sind.

Wie dem aber auch sei, die Hauptsache ist der Gegensatz der rechtgläubigen Iranier zu dem Dēvenlande Māzandarān.[4] *Māzana* ist schon im Avestā das Land der *Daēva*, der bösen Dämonen. In die schwer zugänglichen Waldgebirge südlich vom Kaspischen Meere,

---

[1] *Das iran. Nationalepos* S. 39 = *Grundriß der iran. Philologie* 2, 168.

[2] Daß Firdausī durchweg nach solchen Vorlagen arbeitete, hat schon Mohl erkannt.

[3] Ich halte die Gleichung Hāmāvarān=Ḥimjar (äthiopisch Ḥĕmēr, griechisch Ὁμηρῖται) jetzt für sicher. Wird die beim ἐθνικόν auch sonst vorkommende Endung ān angehängt, so verlangt der Verszwang die Dehnung der ersten Silbe; daneben kommt aber auch ohne diese Endung noch Hamāvar (⏑ – –) vor. Vullers 401, 333 (fehlt bei Lumsden und Macan). Firdausī bezeichnet die Widersacher selbst als Araber und als ihre Nachbaren die Berber (d. h. wohl die Bewohner der Jemen gegenüberliegenden Küste) und die Ägypter. Rustam kommt zu Schiff auf dem Meere dahin, und die Iranier fahren so heim. Da der Dichter auf die wahre Lage der Länder oft sehr wenig Rücksicht nimmt, so wäre allerdings auf jene Angaben nicht allzuviel zu geben, aber die arabischen Geschichtschreiber lassen den Kāōs eben nach Jemen ziehen; s. Tabarī 1, 663 f. Mas'ūdī 2, 119 f. Die verschiedenen Versuche eines Ausgleichs mit der schlechten jemenischen Tradition haben keinen Wert.

[4] Das feuchte Bergland mit seinen dichten Wäldern sieht ganz anders aus als die meist sehr dürren Länder, welche den iranischen Großkönigen gehorchten. Das berückende Lied von der Schönheit Māzandarāns, wodurch ein Dēv in Gestalt eines Spielmanns zu dem Zuge dahin verlockt (Lumsden 412, 7 ff.; Macan 231, 14 ff.; Vullers 317, 26 ff.), ist von Rückert (*Firdosis Königsbuch*, hrsg. von E. A. Bayer 1, 314) nicht in allen Einzelheiten glücklich wiedergegeben; er bringt da der Reimnot einige Opfer. Sehr gut ist hier die französische Übersetzung von Mohl in Prosa (Separatausgabe 1, 386). — Seltsam phantastisch werden von dem Dichter die geographischen Verhältnisse des Landes behandelt, das doch zu seiner Zeit genau bekannt war (s. mein *Iran. Nationalepos* S. 49 = *Grundriß der iran. Philologie* 2, 178).

die zu erobern die Herrscher Irans bis zum Mittelalter sich oft vergebliche Mühe gegeben haben, konnte die Religion des Propheten Zoroaster nicht leicht eindringen.[1] Die Einwohner verehrten als gute Heiden ihre alten *Dēvas,* d. h. Götter, denn sie waren noch nicht soweit fortgeschritten, diese nach der Lehre der neuen Religion anzusehen und den indogermanischen Namen der „Götter" die Bedeutung „Dämonen, Unholde" zu geben. „Der weiße Dēv" muß ihnen ein großer Gott gewesen sein, wenn nicht gerade ihr Hauptgott. Nur so erklärt es sich, daß dieser nach dem Dichter ärgste Unhold „weiß" ist; die Lichtfarbe kann doch von Haus aus keinem bösen Wesen zukommen. Die Dämonen sind sonst schwarz oder doch dunkelfarbig, und trotz seines Namens wird dem von Rustam mit schwerer Mühe überwundenen Dēv ein dunkler Körper beigelegt (Lumsden 456 alt; Macan 258,3 v. u.; Vullers 354, 636). Jener Name wird nur damit erklärt, daß er milchfarbige[2] Haare gehabt habe!

Wir haben also, wenn nicht alles trügt, in unserer Erzählung den Rest einer Erinnerung an den Kampf der Religion der Mazdajasnier mit einer ursprünglichen, in einem wilden iranischen Berglande länger bewahrten, welche „den weißen Gott" verehrte. Dieser wurde schließlich zum „weißen Dämon", und der Kampf ist in die iranische Heroensage eingeflochten worden.

Rudolf Garbe hat die Liebenswürdigkeit gehabt, mir auf meine Anfrage nach etwaigen indischen Analogien folgendes zu schreiben: „Weiße" Götter treten in Indien vereinzelt auf. *Arjuna* („weißlich, licht") ist in der vedischen Literatur ein Name Indras; und der Genosse Kṛṣṇas im Mahābhārata, der diesen Namen trägt, ist auch zu göttlicher Würde erhoben worden; wenigstens spricht Pāṇini von *Arjunakās,* d. h. Verehrern des Arjuna. *Śveta* („weiß") ist in apokrypher Literatur eine Inkarnation Śivas, und im Mhb. erscheinen im Gefolge Skandas, des Krankheitserregers, je einmal die drei Wesen *Śveta, Śvetā* fem. (eine der „Mütter") und *Śvetasiddha* („der weiße Siddha"). Bei der ungeheuren Anzahl der indischen Götternamen hat das natürlich wenig zu bedeuten."

Bei den alten Slawen südlich von der Ostsee finden wir gegenüber einem Unheil bringenden schwarzen Gotte *Zcernoboch* (*Tschernybog*) einen weißen Gott, dessen Name zwar nicht direkt bezeugt

---

[1] Ebenso widerstanden sie, namentlich der östliche Teil, Māzandarān = Tabaristān, später, nachdem sie längst den Glauben Zoroasters angenommen hatten, noch lange dem Islām.

[2] So fasse ich das Wort, das, schīr gelesen „Milch", schēr gelesen „Löwe" bedeutete. Rückert 1, 347 und Mohl 1, 426 nehmen die letztere Bedeutung an; dann hätte der Name „der weiße Dēv" gar keinen Sinn. (Heutzutage unterscheiden die Perser die Ausdrücke für „Löwe" und „Milch" nicht mehr und sprechen beide schīr aus; so auch dīv für das ältere dēv.)

ist, aber mit ziemlicher Sicherheit als *Bielbog* scheint bestimmt worden zu sein.[1]

Bei den Griechen begegnet uns die „weiße Göttin“ *Λευκοθέη*, die Retterin des Odysseus aus Seenot, Od. 5, 334, die in dieser Namensform oder als *Λευκαθέα* in verschiedenen Küstengegenden verehrt wurde.[2]

Kenner sind vielleicht imstande, uns noch weitere weiße Gottheiten bei indogermanischen Völkern nachzuweisen. Fern liegt es mir aber, hier eine Gestalt zu sehen, die einst allen Indogermanen gemeinsam gewesen wäre und sich aus ältester Zeit bei einigen Zweigen derselben erhalten hätte. Ich finde hier überall nur Analogien. Früher wie später konnte man ja leicht darauf kommen, eine wohltätige Gottheit als lichte, weiße zu bezeichnen.

Straßburg i. E. **Th. Nöldeke**

Kleinigkeiten

I Die Dreizehn als heilige Zahl

Es ist eine oft zu beobachtende Erscheinung, daß Volksbräuche, magische Prozeduren, gewisse Symbole und Zahlen ihre Bedeutung ins Gegenteil verkehren, aus weißer Magie schwarze wird. Man kann sagen, daß vielleicht die meisten 'bipolar' sind, positiv und negativ sein können oder im Verlauf der Zeiten das eine aus dem andern geworden sind; namentlich war der Einfluß des Christentums da stark wirksam. Vielleicht wird im Hinblick darauf den Lesern des Archivs eine Bemerkung des kürzlich gefallenen Hermann Löns, der ja ein lebendiges Gefühl für sein heimisches Volkstum hatte und scharf beobachtete, nicht unwillkommen sein. Löns, Das zweite Gesicht (Diederichs, Jena) S. 11 f.: „Warum bedeutet weiße Haide Unglück? Weil sie zu der Zeit, da unser ureignes Wesen von der welschfränkischen Vergewaltigung noch nicht vermanscht war, eine Glücksblume war, was sie in England heute noch ist und ebenso in der Haide. Der Freitag war der Tag der Frigge, der Friggetag, der Glückstag; an ihm wurden die Ehen geschlossen, und unsere Haidbauern heiraten heute noch möglichst an diesem Tage. Die Dreizehn war die heilige Zahl und die Sieben auch; unsere Ahnen liebten nichts, was aufging, denn damit hörte es auf, ein Problem zu sein.“

II Die Dreizahl der Begriffe

Ungefähr gleichzeitig und unabhängig voneinander haben Ed. Norden (Agnostos Theos S. 348 ff.) und E. v. Dobschütz (Neutestamentliche

[1] S. L. Leger *Mythologie Slave* 154.
[2] S. Roscher s. v. Vgl. noch Dieterich, Nekyia[2], 29.

Studien Georg Heinrici zum 70. Geburtstag dargebracht = Unters. z. NT, hrsg. v. Windisch, Heft VI S. 92 ff.) auf die große Wichtigkeit hingewiesen, welche „Paarung und Dreiung", dyadische und triadische Kompositions- und Redeweise für die Sprache des NT haben. Einmal darauf aufmerksam gemacht, wie dies nicht nur hier, sondern auch in der religiösen Sprache des Hellenismus zu beobachten ist, wird man ganz allgemein auf diese Erscheinung achten und zu seinem eigenen Erstaunen bemerken, wie ungemein häufig sie überall da ist, wo die gehobene Sprache nach rhythmischer Gliederung strebt. Die Erscheinung ist vielleicht so allgemein, wie in bildender Kunst die naturgegebenen einfachsten Gruppenbildungen der zwei- und dreigliedrigen Gruppe, Symmetrie zweier und Synthesis dreier Glieder, deren mittelstes dann naturgemäß die vorher latente Mittelachse betont. Die mystische Kraft der heiligen Drei, die uns Usener verstehen lehrte, erstreckt sich auch, wie Norden mit vollem Recht hervorhob (348), auf die Formelsprache religiösen Denkens. Und zwar, wie ich schon sagte, im weitesten Sinne. Ich wähle ein ganz abseits liegendes Beispiel, aus dem gleichen Roman von Hermann Löns, aus dem ich den Passus über die heilige Dreizehn mitteilte. Die zwölfeinhalb Zeilen Prosa (Das zweite Gesicht S. 186) setze ich, als ob es neutestamentliches Griechisch wäre, *κατὰ κῶλα καὶ κόμματα* ab, um die Triaden zu veranschaulichen. Schön ist es nicht, und ein ganzes NT in dieser Weise gedruckt wäre zwar sehr bequem, ist aber doch nur ein Notbehelf, solange notwendig und wünschenswert, als man die Architektonik der Sprache noch nicht hört, sondern ad oculos demonstriert erhalten muß. Das kommt mir vor wie Bachsche Fugen in Dreifarbendruck (das gibt es, und es ist sehr nützlich, aber gewiß kein Ideal).

Die Stelle lautet (man beachte zu Anfang die Paarung):

„Eine Stimme, die war nicht hier noch da,
nicht von gestern und nicht von heute,
nicht leise und nicht laut,
kam langsam aus den blassen Lippen zu ihm gegangen,
stellte sich vor ihn hin und sprach:
„Du, von dem ich nicht weiß, wer du bist,
den ich niemals gesehen habe,
und der immer vor meinen Augen steht,
vor dem ich vor Angst vergehe und
vor Sehnsucht nach ihm sterbe,
du, o du und du,
was habe ich dir getan, daß du mich jagst
barfuß und barhaupt und bloß
durch Nacht und Schnee und Frost und
durch Dunkelheit und Einsamkeit und diese Totenstille?
Siehe, meine Augen bluten,
meine Füße sind wund,
mein Leib ist vor Kälte erstarrt.

Mein Lächeln habe ich im Schnee verloren,
meine Ruhe rissen mir die Dornen vom Leibe,
der Sturm trägt mein Weinen vor sich her.
Ich bitte dich, bitte dich so sehr, bitte dich um alles in der Welt,
höre auf, mich mit Furcht zu schlagen,
mich mit Angst zu peitschen,
mich mit Jammer zu geißeln,
da ich dir doch nichts zuleide tat."

Wer sich die Mühe nimmt, die ganze Szene im Zusammenhang zu lesen, wird selbst beobachten, mit wie feiner Kunst die triadische Ausdrucksweise im Vorhergehenden vorbereitet ist, in diesem Abschnitt den Höhepunkt erreicht und im folgenden abklingt, wieder untermischt mit zweigliedrigen Wendungen, die an Volkstümliches gemahnen. Ich darf wohl den nächsten kurzen Abschnitt noch mitteilen, die Gliederung dem Ohr des Lesers überlassend:

„Seine Seele stöhnte auf; sie fiel auf die Knie, streckte die Arme aus, schluchzte auf und schrie: „So sage mir, arme Seele, gehetztes Herz, müder Geist, sprich, was soll ich tun, daß du dein Lächeln wiederfindest, die Angst aus deinen Augen verlierst und dem Sturme dein Weinen aus den Augen nimmst? Was ich dir antat, ich weiß es nicht, aber ich will es wieder gut machen, büßen will ich es, wie du es mir sagst, mit Not und Tod oder mit einem Leben ohne Abend- und Morgenrot. Das schwöre ich dir bei den sieben Sünden, die bei mir stehen, drei zu meiner Rechten, drei zu meiner Linken und der einen, die über mir ist. Ich gelobe es dir bei allen Lüsten, die mich locken, und bei allen Süchten, die mich schrecken. Siebenmal schwöre ich es dir."

III Vom „Überschüssigen"

A. P. IX 506:

᾿Εννέα τὰς Μούσας φασίν τινες· ὡς ὀλιγώρως·
ἠνίδε καὶ Σαπφὼ Λεσβόθεν ἡ δεκάτη.

Damit hat Plato (vgl. Wilamowitz, Sappho und Simonides S. 41) eine epigrammatische Pointe geschaffen, die sich die Folgezeit nicht mehr entgehen läßt. Die zehnte Muse führt ihr fatales Dasein bis heute. Kallimachos bog den Typus etwas um, indem er Berenike zur vierten Charis machte, A. P. V 145, Kallim., epigr. LI ed. Wilam.

Τέσσαρες αἱ Χάριτες, ποτὶ γὰρ μία ταῖς τρισὶ τήναις
ἄρτι ποτεπλάσθη κἤτι μύροισι νοτεῖ.
Εὐαίων ἐν πᾶσιν ἀρίζαλος Βερενίκα,
ᾶς ἄτερ οὐδ' αὐταὶ ταὶ Χάριτες Χάριτες.

Ganz fein ist dabei das sakrale ᾶς ἄτερ, über das Norden Licht verbreitet hat (Agnostos Theos 157, 3; 175, 1; 350; 159, 1 und Nachtrag dazu). Krinagoras übernimmt die Wendung A. P. IX 515:

Τρεῖς ἔσαν αἱ Χάριτες· σὺ δὲ δὴ μία ταῖς τρισὶ ταύταις
γεννήθης, ἵν' ἔχωσ' αἱ Χάριτες Χάριτα.

und ein Anonymus häuft gleich drei derartige Komplimente seiner Derkylis zu Ehren A. P. V 95:

Τέσσαρες αἱ Χάριτες, Παφίαι δύο, καὶ δέκα Μοῦσαι·
Δερκυλὶς ἐν πάσαις· Μοῦσα, Χάρις, Παφίη.

Wahrscheinlich hat doch schon Kallimachos das Witzwort verwertet, einen notorischen Dümmling als achten Weisen zu bezeichnen, frg. 307 Schn.: *ἑπτὰ σοφοὶ χαίροιτε, τὸν ὄγδοον, ὥστε Κόροιβον, οὐ συναριθμέομεν* (über Koroibos als Typus des Dümmlings vgl. Radermacher, Rh. Mus. LXIII 1908 S. 458 A. 3); gesichert ist es für Horaz sat. II 3, 296 *Stertinius sapientum octavus* und Ausonius, ep. 22, 2, 25 Sch.: *sapiensque supra Graeciae septem viros octavus accessit sophus.* Mit Recht vergleicht man damit den *Cato tertius* bei Iuvenal II 40 und Apoll. Sidon., c. IX 342.

Der große Zusammenhang, in den diese Erscheinungen einzureihen sind, ist der Komplex des „Überschüssigen", den keineswegs erschöpfend (wie vielleicht nirgends), aber geistvoll und anregend (wie überall) Richard M. Meyer behandelt hat (in diesem Archiv Bd. X 1907 S. 89 ff.). Er begegnet uns ebensooft in volkstümlichen Wendungen wie in mythologischen Formen (dreizehnte Fee bei Dornröschens Geburt, *τρισκαιδέκατος θεός*; daß Konstantin *τρισκαιδέκατος ἀπόστολος* heißt, wußte ich noch nicht, als ich über den dreizehnten Gott schrieb) und rein stilistischen Wendungen, wie es jene epigrammatischen Pointen sind (oder sollte sich dahinter doch ein mythologisches Residuum verbergen?). Den amüsantesten Rattenkönig von derartigen „Überschüssigen", an dem abgelesen werden kann, wie an sich jede Rundzahl, jeder kanonische Kreis der Erweiterung um Eins fähig ist (n+1; 100+1 und 1000+1 fügt sich jedes leicht ein in die folgende Reihe), las ich bei Jean Paul, der die Pointe natürlich gleich ins Barocke steigert (Titan II S. 145 der Reclamausgabe): „Kann ich's dahin bringen, etwan der erste Mensch zu sein im irrigen Hause — oder der zweite Momus — oder der dritte Schlegel — oder die vierte Gracie — oder der fünfte Kartenkönig — oder die sechste kluge Jungfrau — oder die siebente weltliche Kur — oder der achte Weise in Griechenland — oder die neunte Seele in der Arche — oder die zehnte Muse — oder der einundvierzigste Akademiker — oder der einundsiebzigste Dolmetscher — oder gar das Universum oder gar der Weltgeist selber."

IV Eine orphische Ewigkeitsformel

Dreifach gliedert sich die Zeit, ihre Gesamtheit ist die Ewigkeit. Gott war, ist und wird sein, Gott ist Anfang und Ende, oder triadisch gesagt, Anfang, End und Mitte. Die Allmacht äußert sich in den drei Zeitstufen, von Gott ist alles, in Gott ist alles und zu Gott ist alles. Dies der naturgegebene Zusammenhang der antiken (und christlichen) Ewigkeits- und Allmachtsformeln. Nicht anders ist es mit der Allwissenheit Gottes, er weiß,

was war, ist und sein wird. Das gesamte Material für diese dyadischen und triadischen Formeln, deren Verästelung und Zusammenhänge zwar sehr kompliziert, innerhalb eines bestimmten Komplexes aber der quellenmäßigen Analyse durchaus zugänglich sind, wie Norden gezeigt hat, kann ich einstweilen noch nicht vorlegen, aber einen Anfangs- und Endpunkt darf ich wohl in aller Kürze bezeichnen, weil er mir wichtig erscheint für die merkwürdige Stabilität religiöser Redeweise.

Eine der ehrwürdigsten Ewigkeitsformeln ist jener alte Spruch der Orphiker, den Platon in seinem Alterswerk anführt und in dem Gott als Anfang, End und Mitte bezeichnet wird (leg. IV 715 E; Diels, Vorsokratiker[3] II S. 169 frg. 6): *ὁ μὲν δὴ θεός, ὥσπερ καὶ ὁ παλαιὸς λόγος, ἀρχήν τε καὶ τελευτὴν καὶ μέσα τῶν ὄντων ἁπάντων ἔχων, εὐθείαι περαίνει κατὰ φύσιν περιπορευόμενος.* Auf die zahlreichen Varianten des Spruches, der bald temporal, bald lokal gefaßt wird, gehe ich, wie gesagt, jetzt nicht ein. Merkwürdig aber war es mir doch, zu sehen, daß das hieratischste Buch modern-religiöser Dichtung, Stefan Georges Stern des Bundes (Berlin 1913), mit dieser Akklamation beginnt:

DU STETS NOCH ANFANG VNS VND END VND MITTE

Es ist keineswegs selbstverständlich, daß die „Mitte" nachgestellt wird, aber es ist gut antiker Sprachgebrauch. Die Vorliebe der Griechen für polare Ausdrucksweise ist bekannt, und wenn eine solche dyadisch-polare Wendung durch Betonen der Mitte zur triadischen erweitert wird, dann stellt man gerne (nicht nur in diesem Beispiel, sondern auch in profanen) die Mitte nach, reißt das Gegensatzpaar nicht auseinander, sondern vervollständigt es durch Hinzufügung. Es wäre sehr merkwürdig, wenn diese beiden Äußerungen feierlich religiöser Rede auch gerade in diesem Punkt unabhängig voneinander zusammengetroffen wären. Ich halte es für durchaus erlaubt, hier eine unbewußte Reminiszenz an die antike Formel (oder vielleicht sogar Zitat?) anzunehmen.

V Sacrale Zwölfzeiler

Es ist ohne weiteres verständlich, wenn ein antikes Epigramm, das ein Lob der Zwölfgötter enthält, gerade zwölf Verse umfaßt; gegliedert ist es in dreimal vier Zeilen (vgl. meine lykischen Zwölfgötterreliefs, Sitz.-Ber. d. Heidelberger Akad. 1913, Heft 5 S. 14 f.). Die innere Beziehung ist nicht so klar in einem spätantiken Gedicht *in laudem Solis*, das ausmündet in eine Gruppe von 2×12 Hexametern. Zwar 23 sind nur erhalten, da in diesen aber allerlei korrupt ist, so hat Norden zweifellos recht, wenn er (Agnostos Theos S. 174 A. 3) den Ausfall eines Hexameters annimmt. Diese

doppelte Dodekade ist als zusammengehörige Gruppe dadurch deutlich, daß jeder Vers mit dem anaphorisch vorangestellten Gottesnamen beginnt.

Eine der vexierenden Parallelen in der Formengeschichte religiöser Rede ist es nun, daß Stefan Georges Stern des Bundes, dessen Anfang ich eben anführte, endet in einem hieratischen Zwölfzeiler, gegliedert in dreimal vier Verse, jeder Vers beginnend mit dem anaphorischen Worte GOTTES.

Es wäre töricht, hier irgendeine Reminiszenz anzunehmen; auch die religiöse Rede verfügt nur über ein bestimmtes Maß von Mitteln und Ausdrucksmöglichkeiten, und es sind uns unfaßliche psychische Vorgänge, die solche Elemente in ganz verschiedenen Zeiten, bei ganz verschiedenen Menschen, zu dann parallelen Gebilden kristallisieren lassen.

VI Die böse Dreizehn

J. Keil und A. v. Premerstein, Bericht über eine dritte Reise in Lydien (Denkschriften d. Akad. Wien, phil.-hist. Klasse, Bd. 57 Abh. I, 1914) Nr. 60:

Δώδεκα νεικήσας Χρυ[σό]πτερος ἐν σταδίοισι[ν]
πυκτεύων τρισκαιδέκ[α]τον σθεναρῶ Ἐτεοκλ[εῖ],
[μ]οῖραν ἔχων θανάτ[ου κεῖ]μαι νέκυς ἐνθ[άδε, οἴμοι].

Ist das nun die böse Dreizehn im Altertum?

Halle a. S. **Otto Weinreich**

Lesefrüchte

Im folgenden habe ich aus Quellen, die mir bei meiner Lesung religionswissenschaftlicher Schriften sonst nicht begegnet sind, einiges zusammengestellt, was mir der Beachtung wert schien.

1. Hochzeitfeier in Äthiopien. 'Man richtet in dem Haus in einem Hoff ein Bette auf, darein setzen sich Braut und Breutigam, Als dann komen drey Priester, die heben an mit lauter stim Alleluia zu singen, vnd gehen drey mal gerings vmb das Bette mit etlichen gesangen, darnach schneiden sie dem Breutigam einen lock von seinen Haren auff dem Kopff, desgleichen schneiden sie auch der Braut einen lock hars ab, eben an demselben ort wie dem Breutigam, und waschen die hare in einem Wein von Honig gemacht, vnd legen des Breutigams har auff der Braut kopff, vnd herwiderumb der Braut har auf des Breutigams haubt, inn die lůcken, do sie die zuvorn ausgeschnitten haben, vnd sprengen darnach geweyhet wasser darůber. Alsdann hebt sich die frôligkeit der Hochzeit an, die weret biss in die nacht, so wird Braut vnd Breutigam in jhr haus beleitet, Alsdann darff inn einem gantzen Monat kein Mensch inn

dasselbige Haus gehen, dann allein jhr Gevatter, der bleibt denselben Monat bei jhnen, und geht nach end des Monats wider von jhnen hinweg, Vnd so die Fraue ein wenig eines hohen standes ist, darff sie in fůnff oder sechs Monaten nicht aus dem Haus komen, und mus stets ein schwartz tuch vor dem Angesicht tragen, Do sie aber vor auszgang der sechs Monat schwanger wird, so thut sie das tuch vom angesicht hinweg, So sie aber nicht schwanger wird, muss sie es dieselben gantze Zeit austragen.' Franciscus Alvares, Sehr Herrliche Scho̊ne warhafftige Beschreibung, aller grůndlichen erfarung, von den Landen des mechtigen Ko̊nigs in Ethiopien, den wir Priester Johann nennen (Eisleben 1573 in Folio) 114.

Derselbe Schriftsteller beschreibt auf S. 154 flg. und 168 ziemlich ausführlich die Kleidung der Unverheirateten, Verheirateten, Vornehmen und Geringen. Bemerkenswert scheint für diese Zeit die Einsicht, die er auf S. 168 bekundet, wo er erzählt, 'dasz man in diesem Lande gut Freien habe, dann da kan man fuͤr vnd fuͤr alles sehen, was ein jeder hat, vnd dieweil es also in diesem Land gebreuchlich, so geben die Leute keine sondere achtung darauff, vnd gibt jhnen nicht mehr zu schaffen, als ob sie ein blosse hand oder fuss sehen.'

2. Aufnahme von Gästen bei den Indianern. 'Vnd so sy frembde gest auffnemen, die sich fridlich halten, schneiden sie sich mit einem Schermesser in die zungen, hand oder arm, ein wenig blut herausz zu lassen, oder vollbringen sollichs werk mit stainen, disz alles zů einem Bundt der freündschafft'. A. Diether, Ferdinandi Cortesii, Von dem Neweń Hispanien (Augsburg 1550 in Folio) II 3[b].

3. Opfer bei den Indianern. 'Mit was Ceremonien aber sy ire Go̊tter verso̊nen, wo̊llen wir mit kurtzen worten anzaigen. Würgen sy nit am Trossel, sondern schneiden also lebendig die brust auf, den ellenden Schlachtopfern, vnnd nemen jn das hertz herausz, mit dem warmen Blůt bestreychen sy die lefftzen jrer bilder, das übrig blůt lassen sy lauffen inn die grůben, darzů verordnet. Darnach verbrennen sy das hertz vnnd inngewaid, mainen mit disem geruch den go̊ttern ain gefallen zůthun, Vnder den Bildern ist ain Mannszbild, sihet die blůtpfitzen an mit fuͤrgerechtem halsz, als ob dem opffer mit fleisz nachstelle, vnnd anneme, Essen die wammen von den armen, die hiffen, vnnd waden, alles was nit bain hat, sonderlich so sy die übersigten feind opffern.' A. Diether a. a. O. II 3[a].

'Dise Innwoner all, welichs ein greüliche that ist, opffern fuͤr jre Schlachtopfer . . . junge Knaben, vnd Maidlen, Zů diser zeit werffen sy somen in die erden, vnd so der som åher gewinnet, verordnen sy etliche gekauffte knecht, vnd geben jn herrlich zu essen, legen jn kostliche klaider an, vnd opffern si jren Cemibus auff, zůvor aber fuͤren sy sy zwaintzig tag herumb in der Stadt.

Die Burger grůssen vnnd sprechen sy auffs underthenigst an, als die, so inn kurtzer zeit vnder die himlischen gezelet sollen werden. — Dienen jn auch mit anderen hefftigen Teüfelsdiensten, sy lassen jr aigen blůt aus der zungen, ainer ausz den lefftzen, der ander ausz den oren, vnd etlich aus der brust, hůfft vnd schenckeln, Iren vil schneiden sich mit scharpffen Schermesser, empfahen das blůt in die hand, werffen es tropfenweisz gen himel, vnnd sprengen damit des tempels estrich, mainen mit disem gaukelwerk die goͤtter zu versoͤnen.' II 8 b.

Von einem bestimmten Stamm meldet dieselbe Quelle noch folgendes II 5 b: 'Allda seind die Innwoner blosz vnnd nacket, opffern fůr Kinder hund, dann sy haben grossen mangel an Kinder.'

4. Gottesdienst und Gebet bei den Peruanern. 'Die Peruaner, ob sie gleich mit den boͤsen Geistern zu thun haben vnd mit jhnen Reden, jedoch pflegen sie die Sonne, als einen besondern Gott anzůbetten, von welcher wahn die Fůrsten vnd Priester etwas Hochwichtiges bitten vnnd begeren woͤllen, So bawen sie Morgens frůe, wann sie auffgehet, von Steinen ein hohen Stůll, gleich als ein Predigstůll, auff denselbigen stehen sie, hencken den Kopff vnder sich, schlagen vnd reiben die Hånde zusammen, bald strecken sie gegen dem Himmel beyde Arm ausz, als wolten sie die Sonne umbfangen, brummlen darzu etliche Gebettlein, darinnen sie der Sonnen Vortragen, was jhn von noͤthen ist.' Hoͤniger 1579 Der Newen Weldt vnnd Indianischen Königreichs, newe vnnd wahrhaffte History 213.

'Wann der Koͤnigischer eyner in der Insel Hispanniola einem fůrnembsten Abgott wil eyn Festtag vnd Opffer zů Ehren halten vnnd anstellen, setzet er allen seinen Underthanen ... eyn gewissen vnd bestimpten tag, auff welchen sie zusammen kommen sollen. Wann sie nuhn all zů diesem Herrlichen Fest vnnd Jarzeit, in dem gewohnlichen Orth zůsammen kommen, stellen sie sich gantz zierlich in eyn Ordnung. Der Koͤnigische zeucht vor der Procession vnd Ordnung vorher, vnd geht in die Thůmbkirchen, in welcher die Priester seyen, vnd opffern dem Abgott vnd Ehren jn mit Betten vnnd grosser Andacht. So baldt der Koͤnigische in die Kirchen kompt, vnd sich in seinem gewohnlichen Stůl nidergesetzt, fahet er an auff einer Heerbaucken oder Trummen zu schlagen. Hinzwischen volgt die gantze Procession vnnd alles Volck hernach, vnnd gehen die Månner voranhin, welche jhre Leib vnd Angesicht mit Schwartzer, Rotter vnd Gåler farb angestrichen. Etlich aber haben sich mit Papageyen vnd andern Voͤgel Federn vmbhencket vnd geschmucket. Deszgleichen haben sie auch jhre Hålsz, Arm, vnd Kniescheiben mit schoͤnen Kråntzen, Guldenen Halszbanden die mit Koͤstlichen Bårlein versetzt waren, vnd mit grossen Bårleinmuschlen gezieret vnd allent-

halben vmbhencket. Die Weiber giengen mit reinem Leib daher, vnd hetten sich mit keiner Farb noch Salben angestrichen, Aber die Jungfrauen gingen gantz nackent vnd blosz, wie sie Gott auff die Welt erschaffen.' 'Die Weiber, so Ehemånner hatten, waren mit Schleyern vnd reinen Seidenen Tůchern vnder dem Angesicht verdeckt . . . In solcher Kleidung vnnd Gestalt giengen sie zů dem Tempel, Tantzen und Sungen etliche besondere Lieder, dem Abgott zů ehren. Der Königische empfieng sie mit seiner Trummen, als sie in die Kirchen kamen, gleich darauff stiessen sie eyn lang stecklein in Rachen oder Halsz, damit bewegten sie sich zum vndewen vnnd Kotzen, gaben hiermit jhrem Abgott offentlich zů verstehen, dasz sie gar nichts bŏses Heimlich in jhrem Hertzen verborgen hetten.' Hŏniger a. a. O. 78.

5. Totenfeier bei den Kirgisen. 'Die todten hencken sie an die båume, ab denselben predigen die priester, und giessen nachmals uber jre zuhŏrer ein sonderbar Mixtur von blut, Låtthen, Leimen oder kath, vnd erden, so sie fůr Gŏtter halten vnd ehren' Mattheis Quad, 1604 Enchiridion cosmographikum 128; von den Einwohnern auf Malacca meldet derselbe Schriftsteller 171: 'vnd wan einer stirbt, so lest er sich mit fewr verbrennen, oder ins wasser senken, oder in die erd vergraben, oder in die Lufft an baum hencken.'

6. Trauer auf der Insel Hiddensö. 'Nachher erfahren wir, dasz es hier Sitte sei, die Gardinen von dem Ehebette abzunehmen, wenn Trauer in der Familie ist.' Zŏllner, 1757 Reise durch Pommern nach der Insel Rügen 333.

Breslau **Georg Schoppe**

Religionsgeschichtliche Bibliographie

Im Anschluß an das Archiv für Religionswissenschaft wird im Teubnerschen Verlage künftig eine von Prof. Carl Clemen in Bonn herausgegebene religionsgeschichtliche Bibliographie erscheinen. Nach Art der im gleichen Verlage erscheinenden Bibliographie für volkskundliche Literatur angelegt, die durch die neue vielleicht etwas wird entlastet werden können, wird sie keine Kritik üben und auch den Inhalt nur dann genauer angeben, wenn der Titel eines Buches oder Artikels nicht ohne weiteres deutlich ist. Sie wird schneller, als die im Archiv, jeweils im Abstand mehrerer Jahre über die wichtigeren Erscheinungen auf einzelnen Gebieten erstatteten Referate über den religionsgeschichtlichen Gesamtertrag je eines Jahres berichten können und zugleich die religionsgeschichtliche Abteilung des theologischen Jahresberichtes, der ja mit dem laufenden Jahrgang leider sein Erscheinen einstellt, ersetzen. Die religions-

geschichtliche Bibliographie soll in der Regel in dem auf das Berichtsjahr folgenden Herbst erscheinen, wenn das auch das erste Mal, da seit dem Herbst v. J. aus den mit uns im Krieg liegenden Ländern nur wenig Literatur nach Deutschland gekommen ist, kaum möglich sein wird.

Bekanntmachung

Zu dem von der Carl Schwarz-Stiftung zur Preisbewerbung ausgeschriebenen Thema: „Die neutestamentlichen Vorstellungen von Christi Auferstehung, Höllen- und Himmelfahrt mit Beziehung auf ihre religionsgeschichtlichen Parallelen“ sind vier Arbeiten eingeliefert worden. Das Preisrichter-Kollegium muß davon absehen, einer dieser Arbeiten einen Preis zuzuerkennen.

Zwei von den Bearbeitungen müssen dabei ganz außer Berücksichtigung bleiben. Erstens die mit dem Motto: „Unser Glaube ist der Sieg, der die Welt überwunden hat“ — weil in ihr bei zu bescheidenem Vergleichungsmaterial ein fördernder Beitrag zur Lösung der schwierigen Probleme nicht gefunden werden kann. Zweitens die mit dem Kennwort: „Die ganze Zukunft zu formen, ist nicht unsere Aufgabe usw.“, weil sie zwar eine energisch angefaßte und selbständig vorgehende Untersuchung darstellt, aber — zu einem andern als dem vorliegenden Zweck verfaßt — nur einen Teil der gestellten Aufgabe in Behandlung nimmt.

Von den beiden übrigen Arbeiten bietet die mit dem Motto: *Αὖτις ἔπειτα πέδονδε κυλίνδετο λᾶας ἀναιδής* versehene eine überaus fleißige und eingehende Einzeluntersuchung, aber die Bedeutung der Analogien, auf deren Wertung es hier ankommt, erscheint nicht richtig eingeschätzt, wenn sie einfach abgelehnt und der Glaube an die wunderbaren Vorgänge lediglich als ein Ergebnis des Überragens der Person Christi und seiner Einwirkung auf seine Jünger angesehen wird. Es wird nicht gezeigt, welche Bedeutung die Analogie in den einzelnen Religionen nach deren Grundcharakter einnimmt, und wie oder ob überhaupt die drei Wunder das Wesen des Christentums zum Ausdruck bringen, ob sie nur ein vorübergehender Ausdruck für die Verehrung der Person Christi sind oder ob sie weitergreifend Fragen wie die des Verhältnisses von Leib und Seele, Natur und Geist symbolisch bezeichnen wollen. Angesichts solcher und anderer Lücken kann der Arbeit trotz der Anerkennung sonstiger Vorzüge der Preis nicht zuerkannt werden.

Die Arbeit mit dem Motto: „Ja sagen dürfen wir nur da, wo wir festen Boden unter den Füßen haben“ hat eingehende und sorgfältige Studien zur Voraussetzung. Ansprechend ist insbesondere in

dem Teile, welcher von der Hadesfahrt handelt, die exegetische Erörterung darüber, was überhaupt von der Hadesfahrt im N. T. gesagt ist, während sie an anderen Stellen im Stich läßt. Die Vorführung der außerbiblischen Parallelen macht einen guten Eindruck und die Erwägungen über die Abhängigkeitsfrage zeigen Umsicht und Bedachtsamkeit im Urteil. Jedoch spricht gegen Krönung der Arbeit, daß der Verfasser seine religionsgeschichtlichen Parallelen zum Teil aus dritter Hand nimmt, wobei er doch die benutzte Literatur nicht entsprechend auskauft. Selbständigen Erwerb religionsgeschichtlicher Kenntnisse, wie sie für eine Arbeit mit religionsgeschichtlichem Hauptinhalte gefordert werden müssen, wird man vermissen, dagegen Unklarheiten begegnen wie in der gegen Gunkel gerichteten Erörterung, ob gewisse Entlehnungen als bewußte oder als unbewußte anzusehen sind. Um der angezeigten Mängel willen muß auch hier von Zuerteilung eines Preises abgesehen werden. — Es bleibt vorbehalten, denselben Gegenstand zu geeigneter Zeit wieder zur Bearbeitung zu stellen.

Die Rücksendung der nicht prämiierten Arbeiten nebst uneröffneten Mottobriefen erfolgt nach Angabe entsprechender Postadresse, ev. chiffrierter, postlagernd.

In Anbetracht der gegenwärtigen Zeitlage soll vorderhand von einem Ausschreiben überhaupt abgesehen werden.

Gotha, April 1915

Für das Preisrichter-Kollegium:

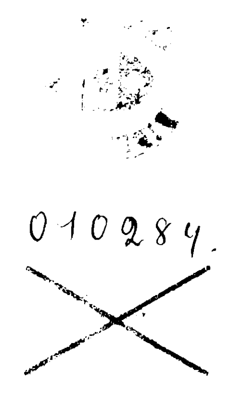
D. Oskar Müller, Geh. Kirchenrat,
Gotha, Spohrstraße 8

(Abgeschlossen am 22. Mai 1915.)

Register

Von Otto Weinreich

[Abgeschlossen am 31. Juli 1915.]





Druck von B. G. Teubner in Dresden.

Inhalt

